Thomas E. Woods

CÓMO LA IGLESIA CONSTRUYÓ LA CIVILIZACIÓN OCCIDENTAL

Prólogo del cardenal Antonio Cañizares



Madrid, 2007

Primera edición: abril de 2007

Título original: *How the Catholic Church Built Western Civilization*

Prólogo del cardenal Antonio Cañizares
Ilustraciones de las páginas: 17, 27, 71, 191, 229, 247 © AISA
Ilustraciones de las páginas: 45, 93, 149, 169, 209, cedidas por Regnery Publishing Inc.
© Ciudadela Libros, S. L.
C/ López de Hoyos, 327
28043 Madrid
Teléf.: 91 1859800
www.ciudadela.es

Diseño de cubierta: Addenda Comunicación
Ilustración de cubierta: Cedida por Regnery Publishing Inc.
ISBN: 978-84-96836-05-1
Depósito legal: M-16.289-2007
Fotocomposición: Paco Arellano
Impresión: Cofás
Encuadernación: Tomás de Diego

Impreso en España — *Printed in Spain*

Índice

Prólogo

En su biografía de Santo Tomás de Aquino, G. K. Chesterton señala que desde que el mundo moderno comenzó en el siglo XVI, ningún sistema filosófico se ha correspondido con exactitud al sentido de la realidad de todos, a lo que los hombres ordinarios llaman sentido común. Cada filósofo (Hobbes, Kant, Hegel...) partía de un punto de vista peculiar que requería el sacrificio de lo que llamaríamos el punto de vista sensato. Con fino humor, Chesterton nos cuenta que para un hegeliano un huevo es realmente una gallina porque es parte de un proceso interminable de venir a ser, o que un pragmático podrá creer que conseguimos lo mejor de los huevos si olvidamos que alguna vez fueron huevos y sólo recordamos la tortilla. En cambio, el tomista cree que los huevos no son ni gallinas, ni meras presunciones prácticas, ni siquiera un sueño, sino cosas atestiguadas por los sentidos que proceden de Dios.

Esta anécdota vino a mi cabeza tras leer el excelente libro de Thomas E. Woods que tengo el gusto de prologar. A lo largo de las páginas de *Cómo la Iglesia construyó la civilización occidental* la amena erudición del profesor Woods nos ilustra esta verdad filosófica con multitud de ejemplos históricos: la fe cristiana apoya a la razón, la ilumina y nunca la desorienta. En cierto modo, hasta podríamos decir que el cristianismo irrumpe en la historia como la religión de la Razón. Una Razón, si bien es cierto, que trasciende infinitamente los modos humanos del pensar, pero que en modo alguno los anula.

Como bien se ha encargado de recordarnos el Santo Padre Benedicto XVI en su discurso de Ratisbona (discurso que sólo por malinterpretado ha podido resultar polémico) en el núcleo mismo de la *revelatio* cristiana, en el mismo prólogo del Evangelio de San Juan, la razón, el *Logos*, aparece intrínsicamente unido a la naturaleza divina. Es más; la utilización del término *Logos* demuestra que la inculturización de la revelación en los modos de pensar griegos no pudo ser fruto del azar, puesto que se da una natural afinidad entre el Dios vivo de Abraham, Isaac y Jacob y aquella filosofía que descubrió en la razón humana el instrumento para alcanzar la verdad. Este nexo se nos desvela definitivamente en la encarnación de Jesucristo, totalmente Dios y totalmente hombre, totalmente griego, podríamos decir en el caso que nos ocupa.

Los frutos que esta unión ha dado en la historia de Europa los rastrea el profesor Woods con gran acierto. Y ante la enumeración de tantos logros obtenidos en los campos del arte, la ciencia, la filosofía, el derecho, la técnica... se confirma la sospecha de que en Occidente, frente a las otras grandes civilizaciones, hemos jugado con ventaja. Nuestro «as en la manga» ha sido la fe cristiana que, lejos de operar como un retroceso a lo irracional, tensa a la razón misma y la espolea hacia sus más altas cumbres. La fe católica nos remite en primer lugar a lo divino, a lo que por su propia infinitud nunca podremos acceder con nuestros modos de cognición finitos, pero al mismo tiempo implica la afirmación de la racionalidad del hombre y del Ser. ¡Curiosa la fe de la Iglesia, que invita a los hombres a creer en el poder de su propia razón! Es esta la fe que, con su salvaguarda de los textos clásicos, elevó a Europa por encima de la barbarie posterior a la caída del Imperio romano, la misma fe que permitió soñar a Carlomargo con la construcción de una nueva Atenas. Y si durante el Renacimiento carolingio se pudo asumir y comenzar a perfeccionar la herencia greco-romana, no se debió a que cualquier creencia religiosa permita, apoye, o al menos tolere, el desarrollo de la investigación filosófica y científica. Lo excepcional de la revelación cristiana consiste precisamente en que diciendo hablar desde un plano radicalmente superior al natural, sea capaz de asumir una cultura previa cuyo fundamento es la razón, y que no pretenda obviarla o abolirla (el profesor Woods nos ilustra con abundantes casos contrarios en la historia de las civilizaciones). En segundo lugar, no sólo mantiene la distancia con respecto a la razón, reconociéndole su legítima autonomía, sino que estos dos polos inician un delicado y creativo equilibrio por el que la fe asume el lenguaje de la razón para explicarse a los hombres y a su vez la razón, guiada por la fe, lejos de entumecerse, alcanza inéditos y brillantes resultados en los más variados órdenes, tanto teóricos como prácticos. Todo es prueba fehaciente de que esta fe no es mala consejera.

Hoy podemos ver cómo el bello edificio de la civilización occidental, acosado por enemigos internos y externos, se tambalea. En nombre de una malentendida libertad se pretende erradicar toda influencia de la Iglesia católica, no ya de la vida pública, sino de la esfera familiar e individual de la personas. Un posmoderno relativismo señala cualquier afirmación cristiana como una construcción histórico-cultural falsa y represiva que coarta los derechos y la felicidad de las personas. Al mismo tiempo, niega la posibilidad de que la razón pueda descubrir una verdad objetiva y, por lo tanto, un orden y una jerarquía moral en la realidad.

El problema es aún más inquietante, puesto que muchas de las realidades del orden natural (por lo tanto accesibles a la sola razón humana e imprescindibles para el correcto funcionamiento de cualquier sociedad) al haberse instituido durante el decurso de la civilización occidental, han tomado un barniz cristiano, siendo auspiciadas por la Iglesia, pero no «inventadas» por ella. Sin embargo, ahora la Iglesia parece ser casi la única encargada de defender el orden natural que, como bien común, pertenece a todas las personas, sean católicas o no. Mientras tanto, sus seculares enemigos proceden, en una negación radical, al intento de derrumbar todo orden, sea éste de raíz sobrenatural o natural.

Curiosamente, bien pensado no tanto, estos mismos enemigos del catolicismo que dicen oponerse a la Iglesia por los dogmas irra-

cionales que ésta sostiene no prestan igual resistencia a la hora de relacionarse con otros credos religiosos que, a parte de ser ajenos a nuestra tradición histórica, mantienen la creencia en un dios cuya naturaleza divina no establece vínculos con la razón. Aquí podemos ver cómo la fe en la razón permanece vinculada a la fe en Cristo y cómo la sinrazón no tiene por qué ser necesariamente materialista, sino que también facilita la creencia en cualquier principio religioso poco sensato. En cambio, el cristianismo siempre ha sostenido la gran cadena del Ser, mantenida por el *Logos* divino que precisamente dota de *ser*, de *sentido*, a toda la creación. A propósito de esto, Thomas E. Woods nos recuerda que ya el papa León XIII advertía que toda ley tiene un fundamento divino, tanto el que nos revelan las Sagradas Escrituras como el que se conoce a la luz de la razón, puesto que, en última instancia, es Dios mismo, como *Logos*, el fundamento de todo orden.

En las páginas de *Cómo la Iglesia contruyó la civilización occidental* el profesor Woods comenta cómo las universidades, el compromiso con la razón, la argumentación racional y el espíritu de investigación que caracterizan a la vida intelectual de Europa debe tanto a la Iglesia católica, y cómo este hecho «acaso conserve siempre el estatus del secreto mejor guardado de la civilización occidental que ha merecido en los últimos cuatro siglos». Ojala que la publicación de su magnífico libro por fin desvele aquel oculto misterio. Así lo deseamos.

+ ANTONIO, CARDENAL CAÑIZARES
Arzobispo de Toledo Primado de España

A nuestras hijas, Regina y Verónica.

Cuando este libro entraba en imprenta llegó la noticia de que el papa Juan Pablo II había alcanzado su recompensa eterna tras veintisiete años de pontificado.

Este libro también está dedicado a él, por sus heroicos esfuerzos contra el nazismo y el comunismo, y su lucha por la paz y la vida humana inocente.

Agradecimientos

Mientras escribía este libro he recibido atinadas sugerencias del doctor Michael Foley, la doctora Diane Moczar, el doctor John Rao y la profesora Carol Long. También quiero dar las gracias al doctor Anthony Rizzi, director del Instituto de Física Avanzada y autor del importante libro *The Science Before Science: A Guide to Thinking in the 21st Century,* quien tuvo la gentileza de revisar el capítulo cinco. Cualquier error de interpretación es enteramente responsabilidad mía.

Mención especial merecen Doreen Munna y Marilyn Ventiere, del departamento de préstamo interbibliotecario de mi universidad, por la solicitud con que atendieron mis peticiones de libros raros, olvidados y difíciles de encontrar.

Trabajar con Regnery ha sido un placer, una vez más. Mi trabajo sin duda se ha beneficiado de los comentarios y las sugerencias del director ejecutivo Harry Crocker y la directora editorial Paula Decker, que revisó el manuscrito con su habitual atención al detalle.

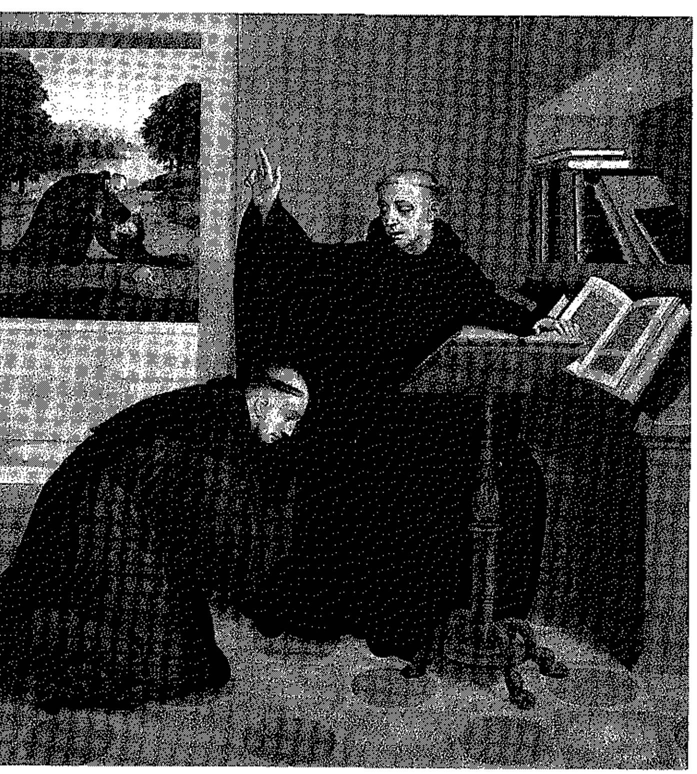
Empecé a escribir este libro antes de que surgiera la idea de mi tercer libro, *The Politically Incorrect Guide to American History.* A fin de cumplir con el plazo marcado para este último proyecto, tuve que abandonar temporalmente la redacción de este libro, que al fin reanudé el año pasado. Terminé el manuscrito dos días antes de que naciera nuestra segunda hija, Veronica Lynn. Mi querida esposa, Heather, me ha ofrecido, como siempre, todo su apoyo durante es-

tos nueve meses a menudo difíciles para ella, y le estoy profundamente agradecido.

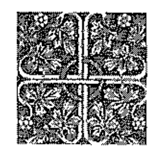
El libro está dedicado a Veronica y Regina, nuestras dos hijas. Espero que contribuya a reforzar lo que intentamos transmitirles: que su fe católica es una perla de incalculable valor, gracias a la cual no desearán alejarse de nada en este mundo. Pues, tal como dijo Tomás Moro en cierta ocasión, nadie se ha lamentado jamás en su lecho de muerte de haber sido católico.

THOMAS E. WOODS, JR.
Coram, Nueva York
Marzo de 2005

Capítulo 1
La Iglesia indispensable



San Benito bendiciendo a San Mauro, Juan Correa del Vivar (s. XVI). Durante la Edad Media, los monjes preservaron la tradición cultural del mundo antiguo. La orden de los benedictinos realizó una importante labor en ese sentido y su fundador, San Benito, es patrón de Europa. (Museo del Prado, Madrid).



El distinguido profesor de Historia y Estudios Religiosos de la Universidad de Pensilvania, Philip Jenkins, señala que el anticatolicismo es el único prejuicio residual aún aceptable hoy día en Estados Unidos. Esta afirmación es difícilmente refutable. Es poco lo que nuestra cultura popular y mediática prohíbe cuando se trata de ridiculizar o de parodiar a la Iglesia. Mis propios alumnos, que lo desconocen casi todo acerca de la Iglesia, están al corriente de su supuesta «corrupción», gracias a las innumerables historias de diversa credibilidad que sus profesores de instituto les han contado. La historia del catolicismo es para ellos un compendio de ignorancia, represión y estancamiento. Que la civilización occidental tenga una gran deuda con la Iglesia por la existencia de las universidades, las instituciones benéficas, el Derecho Internacional, las ciencias y otros importantes principios legales, entre otras muchas cosas, no parece que les haya sido inculcado con especial rigor. La civilización occidental debe a la Iglesia católica mucho más de lo que la mayoría de la gente, incluidos los católicos, tiende a pensar. Lo cierto es que la Iglesia construyó la civilización occidental.

Naturalmente que la civilización occidental no tiene su origen sólo en el catolicismo; no puede negarse la importancia de Grecia y de Roma o de las distintas tribus germánicas que heredaron el Imperio romano de Occidente, como influencias de notable peso fundacional

en nuestra civilización. Sin embargo, lejos de repudiar estas tradiciones, la Iglesia las ha asimilado y ha aprendido lo mejor de todas ellas. Sorprende así que la sustantiva y esencial aportación católica haya pasado relativamente inadvertida en la cultura popular.

Ningún católico serio discutiría que los hombres de la Iglesia tomaron en todo momento las decisiones más adecuadas, pero, si bien los católicos creen que la Iglesia conservará la integridad de la fe hasta el fin de los tiempos, esta garantía espiritual no implica en modo alguno que las actuaciones de los papas y del episcopado hayan sido siempre irreprochables. Antes al contrario, los católicos distinguen entre la santidad de la Iglesia como institución guiada por el Espíritu Santo y la naturaleza inevitablemente pecaminosa de los hombres, incluidos aquellos que sirven a esta institución.

Pese a todo, ciertos intelectuales han revisado con contundencia en los últimos tiempos algunos acontecimientos históricos tradicionalmente citados como prueba de la maldad de la Iglesia. Así, por ejemplo, hoy sabemos que la Inquisición no fue ni mucho menos tan dura como hasta el momento se la ha pintado y que el número de personas condenadas por el tribunal fue notablemente inferior —en orden de magnitud— de lo que las exageradas versiones del pasado afirmaban. Esto no es un simple alegato del autor, sino la conclusión a la que claramente han llegado algunos de los estudios eruditos más recientes.[1]

Lo cierto es que en nuestro actual medio cultural resulta fácil olvidar —o no aprender en primera instancia— lo mucho que nuestra civilización debe a la Iglesia católica. A decir verdad, la mayoría de la gente reconoce la influencia de la Iglesia en la música, el arte y la arquitectura. El objetivo de este libro, sin embargo, es demostrar que su huella en la civilización occidental va mucho más allá de estos ámbitos. Con la excepción de los eruditos de la Europa medieval, la mayoría de la gente cree que los mil años que precedieron al Renacimiento fueron tiempos de ignorancia y represión, carentes de un debate enérgico y de un intercambio intelectual animado, y que todas las comunidades intelectuales vivían sometidas a una estricta conformidad implacablemente impuesta. No puedo culpar a mis alumnos por tener esta visión, pues, a fin de cuentas, es lo que se les ha enseñado en la escuela y lo que les ha llegado a través de la cultura popular.

[1] Véase, por ejemplo, Henry Kamen, *The Spanish Inquisiton: A Historical Revision,* Yale University Press, New Haven, 1999; Edward M. Peters, *Inquisition*, University of California Press, Berkeley, 1989. [Ed. española: *La inquisición española,* Editorial Crítica, Barcelona, 2005].

Hay todavía autores profesionales que sostienen este punto de vista. En el curso de mis investigaciones, topé con un libro publicado en 2001 y titulado *El segundo Mesías,* de Christopher Knight y Robert Lomas. Estos autores ofrecen un retrato de la Iglesia católica y de su influencia en la civilización occidental que no puede ser más equivocado. Lo consiguen gracias a los fuertes prejuicios en contra de la Edad Media, así como al desconocimiento general de este período histórico entre la opinión pública. En el citado libro, leemos por ejemplo que: «El establecimiento del cristianismo romano marcó el comienzo de los Tiempos Oscuros: ese período de la historia occidental en el que la luz estuvo ausente de todo aprendizaje y la superstición sustituyó al conocimiento. Esta época se prolongó hasta que el poder de la Iglesia romana fue socavado por la Reforma»[2]. Y continúan diciendo: «Se despreció todo cuanto era bueno y verdadero y se ignoraron todas las ramas del conocimiento humano en nombre de Jesucristo»[3].

Soy consciente de que es precisamente esto lo que muchos lectores aprendieron en la escuela, aunque hoy apenas quede un historiador que no manifieste una mezcla de desprecio y diversión ante este tipo de comentarios. Las afirmaciones formuladas en este libro hacen caso omiso de todo un siglo de investigaciones, y Knight y Lomas,

[2] Christopher Knight y Robert Lomas, *Second Messiah,* Fair Wind Press, Gloucester, Mass., 2001, p. 70. [Ed. española: *El segundo Mesías: los templarios, la sábana santa de Turín y el gran secreto de la masonería*, Planeta, Barcelona, 2004].

[3] Ibídem, p. 71.

que no son historiadores, parecen ignorar alegremente que los viejos bulos en los que insisten hasta la saciedad no merecen hoy el crédito de un solo historiador profesional. Debe de resultar muy frustrante ser historiador de la Europa medieval: por más que uno se esfuerce en recabar pruebas en sentido contrario, todo el mundo sigue creyendo que el Medioevo fue un yermo intelectual y cultural de principio a fin y que la Iglesia católica no ha legado a Occidente nada más que represión.

Knight y Lomas no mencionan que, en los «Tiempos Oscuros», la Iglesia desarrolló en Europa el sistema de las universidades, un verdadero regalo de la civilización occidental al resto del mundo. Causa verdadero asombro entre los historiadores el extremo que llegó a alcanzar el debate intelectual, libre y sin cortapisas, en estos centros de enseñanza. La exaltación de la razón humana y sus capacidades, el compromiso con un debate racional y riguroso, y el impulso de la investigación intelectual y el intercambio académico —todo ello patrocinado por la Iglesia— proporcionaron el marco necesario para la extraordinaria revolución científica que habría de producirse en la civilización occidental.

La mayoría de los historiadores de la ciencia —entre los que figuran A. C. Crombie, David Lindberg, Edward Grant, Stanley Jaki, Thomas Goldstein y J. L. Heilbron— han concluido en los últimos cincuenta años que la revolución científica se produjo gracias a la Iglesia. La aportación católica a la ciencia no se limitó a la esfera de las ideas —también las teológicas—, toda vez que muchos científicos en ejercicio eran a la sazón sacerdotes. El padre Nicholas Steno, un luterano convertido al catolicismo y ordenado sacerdote, es comúnmente considerado el padre de la geología, mientras que el padre de la egiptología fue Athanasius Kircher. La primera persona que midió el índice de aceleración de un cuerpo en caída libre fue otro sacerdote, el padre Giambattista Riccioli. Y a Roger Boscovich se le suele atribuir el descubrimiento de la moderna teoría atómica. Los jesuitas llegaron a dominar el estudio de los terremotos a tal punto que la sismología se dio en llamar la «ciencia jesuita».

Y esto no es todo, ni mucho menos. Aun cuando cerca de treinta y cinco cráteres lunares llevan el nombre de científicos y matemáticos jesuitas, la contribución de la Iglesia a la astronomía es prácticamente desconocida para el estadounidense con una educación media. Sin embargo, tal como señala J. L. Heilbron, de la Universidad de Berkeley, California: «La Iglesia católica-romana ha proporcionado más ayuda financiera y apoyo social al estudio de la astronomía durante seis siglos —desde la recuperación de los conocimientos antiguos en el transcurso de la Edad Media hasta la Ilustración— que ninguna otra institución y probablemente más que el resto en su conjunto»[4].

Si bien la importancia de la tradición monástica ha sido más o menos reconocida por la Historia occidental —todo el mundo sabe que los monjes preservaron la herencia literaria del mundo antiguo, por no decir la propia existencia del alfabetismo, tras la caída del Imperio romano—, el lector descubrirá en este libro que la aportación de los monjes fue en realidad mucho mayor. Es difícil señalar una sola empresa significativa para el progreso de la civilización a lo largo de la Edad Media en la que la intervención de los monjes no fuera decisiva. Según se describía en un estudio sobre el particular, los monjes proporcionaron «a toda Europa [...] una red de fábricas, centros para la cría de ganado, centros de investigación, fervor espiritual, el arte de vivir [...] la predisposición a la acción social [...] en resumidas cuentas una avanzada civilización que surgió del caos y la barbarie circundantes. Sin duda alguna, San Benito [el principal arquitecto de los monasterios occidentales] fue el padre de Europa; y los benedictinos, sus hijos, fueron los padres de la civilización europea.[5]

El desarrollo del concepto del Derecho Internacional, asociado en ocasiones con los antiguos estoicos, se atribuye a menudo a los pensadores y teóricos del Derecho de los siglos XVII y XVIII. No

[4] J. L. Heilbron, *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories*, Harvard University Press, Cambridge, 1993, p. 3.

[5] Ibídem.

obstante, lo cierto es que este concepto jurídico surgió en las universidades españolas en el siglo XVI, y fue Francisco de Vitoria, un profesor y sacerdote católico, quien mereció el título de padre del Derecho Internacional. Ante el maltrato que los españoles infligían a los indígenas del Nuevo Mundo, Vitoria, junto a otros filósofos y teólogos católicos, empezó a especular sobre los derechos humanos y las correctas relaciones que debían existir entre los pueblos. Estos pensadores católicos originaron la idea del Derecho Internacional tal como hoy lo concebimos.

El Derecho en Occidente es en gran medida una aportación eclesiástica. El Derecho Canónico fue el primer sistema legal moderno surgido en Europa que demostró la posibilidad de reunir en un cuerpo legal coherente y completo el batiburrillo de estatutos, tradiciones y costumbres locales, a menudo en contradicción, con el que tanto la Iglesia como el Estado habían de enfrentarse en la Edad Media. Según el experto Harold Berman: «Fue la Iglesia quien enseñó por primera vez al hombre occidental lo que es un sistema legal moderno. Fue la Iglesia quien enseñó que costumbres, estatutos, casos y doctrinas en mutuo conflicto pueden reconciliarse mediante el análisis y la síntesis»[6].

La noción de unos «derechos» ordenadamente formulados tiene su origen en la civilización occidental. Más concretamente, no procede de John Locke y de Thomas Jefferson —tal como muchos podrían suponer—, sino del Derecho Canónico de la Iglesia católica. Otros importantes principios legales de la civilización occidental son fruto de la influencia eclesiástica, toda vez que los hombres de la Iglesia decidieron introducir una serie de procedimientos judiciales de corte racional, además de complicados conceptos legales, para acabar con las ordalías, arraigadas en la superstición, que caracterizaban el orden legal germánico.

6 Réginald Grégoire, Léo Moulin y Raymond Oursel, *The Monastic Realm*, Rizzoli, Nueva York, 1985, p. 277. [Ed. española: *La teología monástica*, Publicaciones Abadía Montserrat, Barcelona, 2001].

Estudios algo antiguos atribuyen la creación de la economía moderna a Adam Smith y otros teóricos de la economía del siglo XVIII. Investigaciones más recientes subrayan, sin embargo, la importancia del pensamiento económico de los últimos escolásticos, en particular los teólogos católicos españoles de los siglos XV y XVI. Algunos, como el gran economista del siglo XX Joseph Schumpeter, han llegado a calificar a estos pensadores católicos de fundadores de la moderna ciencia económica.

La mayoría de las personas sabe de la obra de caridad desarrollada por la Iglesia católica, aunque desconoce el extraordinario compromiso de la Iglesia con esta labor. El mundo antiguo nos ofrece algunos ejemplos de liberalidad hacia los pobres, si bien dicha liberalidad busca la fama y el reconocimiento para el que da y tiende a ser indiscriminada, en lugar de centrarse en aquellos que la necesitan. A menudo se trataba a los pobres con desprecio, y la idea de ayudar al destituido sin esperar algún tipo de reciprocidad o beneficio personal estaba fuera de lugar. Incluso W. E. H. Lecky, un historiador decimonónico sumamente crítico con la Iglesia, reconocía que el compromiso eclesiástico con los pobres —tanto en lo espiritual como en lo material— era un fenómeno nuevo en el mundo occidental y constituía un avance sustancial sobre los modelos de la Antigüedad clásica.

La Iglesia ha dejado en todas estas áreas una huella indeleble en el núcleo de la civilización europea, a la que ha forzado significativamente hacia el bien. Un reciente volumen de historia de la Iglesia católica lleva por título *Triumph*[7], un título muy adecuado para relatar la vida de una institución que se honra de contar con tantos hombres y mujeres heroicos y de haber conseguido tantos logros históricos. Es muy poca, sin embargo, la información que en este sentido proporcionan los libros de texto que el alumno medio estudia en nuestros institutos y nuestras universidades. Y ésa es en buena medida la razón de ser de este libro. La Iglesia católica ha confi-

7 H. W. Crocker, *Triumph*, Roseville, California, 2001.

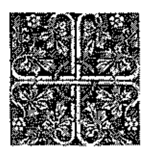
gurado nuestra civilización y nuestra actitud como personas de modos mucho más diversos de lo que la gente cree. Aunque los típicos manuales universitarios no lo digan, la Iglesia católica ha sido indispensable para la construcción de la civilización occidental. No sólo puso fin a prácticas del mundo antiguo moralmente repugnantes, como el infanticidio o los combates de gladiadores, sino que, tras la caída de Roma, fue la Iglesia quien restableció la civilización y permitió su progreso. Todo empezó enseñando a los bárbaros; y a los bárbaros nos dirigimos en este momento.

Capítulo 2

Una luz en las tinieblas



Imperio carolingio, miniatura incunable (s. XV). Coronado emperador por el papa León III, Carlomagno retomó la idea imperial sobre bases católicas y dio lugar al renacimiento cultural carolingio. (Biblioteca Nacional de Turín).



«Tiempos oscuros» es el término con el que tradicionalmente se ha designado al milenio que medió entre el fin de la Antigüedad clásica y el Renacimiento. Hoy, por el contrario, existe un amplio reconocimiento de los logros realizados durante la Alta Edad Media. David Knowles señala que los historiadores prescinden cada vez más del término «Tiempos Oscuros», hasta el punto de privar también a los siglos VIII, IX y X de tan dudosa distinción.

No cabe duda, sin embargo, de que los siglos VI y VII se caracterizaron por un profundo retroceso cultural e intelectual en lo que a educación, producción literaria y otros indicadores similares se refiere. ¿Fue esta situación culpa de la Iglesia? Hace ya varias décadas que el historiador Will Durant —agnóstico— defendió a la Iglesia de estas acusaciones al atribuir las causas del declive cultural no a la institución eclesiástica, que hizo cuanto pudo por impedirlo, sino a las invasiones bárbaras acaecidas en el ocaso de la Antigüedad. «La causa principal del retroceso cultural» —explica Durant—, «no fue el cristianismo sino la barbarie; no fue la religión, sino la guerra. Las avalanchas humanas destruyeron o empobrecieron ciudades, monasterios, bibliotecas y escuelas, e hicieron imposible la vida para el intelectual o el científico. Puede que la destrucción hubiera sido aún peor si la Iglesia

no hubiese mantenido cierto orden en una civilización que se desmoronaba»[1].

Hacia finales del siglo II, un conjunto de muy diversas tribus germanas se desplazaron hacia el Oeste desde Europa Central en lo que se conoce como *Völkerwanderungen*, amenazando las fronteras del Rin y del Danubio. Con el paso del tiempo, los generales romanos parecían más interesados en poner y quitar emperadores que en proteger las fronteras del Imperio, de tal suerte que las tribus invasoras empezaron a aprovechar los vacíos en las defensas romanas. Las invasiones bárbaras precipitaron el hundimiento de Roma y presentaron a la Iglesia un desafío sin precedentes.

El impacto de las incursiones bárbaras en Roma fue desigual, según las distintas tribus. Los vándalos fueron los más directos; arrasaron y conquistaron con violencia el norte de África y saquearon Roma a mediados del siglo V. Otros pueblos resultaron menos hostiles, e incluso respetaron el poder de Roma y la cultura clásica. Así, Alarico el Godo, que saqueó Roma en 410, exigió tras la toma de Atenas que se le permitiera pasar el día explorando la famosa ciudad, admirando sus monumentos y visitando su teatro, y pidió que le leyeran el *Timeo* de Platón.[2] Los godos fueron admitidos en el Imperio en 376 cuando huían de la persecución de los hunos. Fue en 378, en respuesta al atroz tratamiento que recibían de las autoridades locales, cuando se alzaron contra la autoridad romana. Un siglo más tarde, los godos gobernaban Roma.

Ante la grave alteración del orden político y la división efectiva del Imperio romano de Occidente en un centón de reinos bárbaros, obispos, sacerdotes y hombres religiosos resolvieron restablecer las bases de la civilización a partir de estos inciertos comienzos. De hecho, el hombre al que consideramos el padre de Europa, Carlomagno, no estaba del todo libre de la influencia de los bárbaros, si bien se hallaba tan convencido de la belleza, la verdad y la superioridad de la religión católica, que hizo cuanto pudo por construir la nueva Europa postimperial sobre los cimientos del catolicismo.

[1] Will Durant, *Caesar and Christ*, MJF Books, Nueva York, 1950, p. 79.

[2] Henri Daniel-Rops, *The Church in the Dark Ages*, J. M. Dent & Sons, Londres, 1959, p. 59. [Ed. española: *La Iglesia de los tiempos bárbaros*, Caralt Editores, Barcelona, 1956].

Los pueblos bárbaros

Los bárbaros eran pueblos rurales o nómadas que carecían de literatura escrita y apenas conocían la organización política, más allá de la lealtad debida al jefe. De acuerdo con algunas teorías etimológicas, lo único que los romanos lograban entender de las diversas lenguas de estas tribus era «bar, bar, bar», de ahí el nombre de «bárbaros».

Uno de los mayores logros de la Antigua Roma fue el desarrollo de un completo sistema legal, cuya influencia pervivió en Europa por espacio de muchos siglos. Los bárbaros entendían la ley simplemente como el modo de poner fin a una disputa y mantener el orden, más que como el modo de establecer la justicia. Así, a la persona acusada de asesinato se la sometía a la ordalía del agua hirviendo, que consistía en introducir la mano en un caldero en ebullición para extraer una piedra de su fondo. A continuación se le vendaba el brazo. Tres días después, cuando se retiraba el vendaje, se declaraba que el acusado era inocente si la herida había empezado a curar y la costra comenzaba a ser visible. En caso contrario, se establecía su culpabilidad. La ordalía del agua fría, una práctica similar, consistía en atar al acusado de manos y pies y arrojarlo a un río. Si flotaba se le declaraba culpable, pues se pensaba que el principio divino presente en el agua debía rechazarlo.

Los bárbaros eran pueblos guerreros que asombraban a los romanos por sus costumbres y conductas salvajes. En palabras de Christopher Dawson: «La Iglesia hubo de asumir la tarea de introducir la ley del Evangelio y la ética del Sermón de la Montaña entre gentes para quienes el homicidio era la más honrosa de las ocupaciones y la venganza era sinónimo de justicia».

Cuando los visigodos saquearon Roma, en el año 410, San Jerónimo experimentó una impresión y una tristeza muy profundas: «Ha llegado del Oeste un terrible rumor. Roma está bajo asedio; los ciudadanos salvan la vida a cambio de oro. Una vez despojados de todo, vuelven a sufrir el cerco y perecen luego de haber perdido sus riquezas. Mi voz se quiebra; los sollozos interrumpen mi dictado. Se ha tomado la ciudad que tomó el mundo entero»[3] «Ved cuánta muerte ha caído súbitamente sobre el mundo», escribió Orientio con motivo de la invasión de la Galia, en la primera década del siglo V, «cuántas vidas se ha cobrado la violencia de la guerra. Ni los salvajes y densos bosques, ni las altas montañas, ni los ríos que se precipitan en rápidas cascadas, ni las ciudadelas en alturas remotas, ni las ciudades protegidas por sus murallas, ni la barrera del mar, ni la triste soledad del desierto, ni las grutas del suelo o las cuevas bajo impresionantes acantilados pudieron escapar a los ataques de los bárbaros»[4].

Los francos, que se habían establecido en la Galia (la actual Francia) fueron el principal de estos pueblos bárbaros. A diferencia de muchas otras tribus, los francos no se habían convertido al arrianismo (la herejía que negaba la divinidad de Cristo), de ahí que la Iglesia pusiera en ellos sus miras. Por la historia misionera sabemos que para la Iglesia ha sido infinitamente más sencillo convertir a los pueblos cuando éstos se hallaban en una situación de paganismo o animismo primitivos que traerlos hacia su fe cuando ya habían adoptado otra, como el arrianismo o el islam. Cuando un hombre llamado Clodoveo se convirtió en rey de los francos, en 481, los hombres de la Iglesia atisbaron su oportunidad. San Remigio escribió al nuevo rey una carta de felicitación en la que le recordaba las ventajas que recibiría si se aviniera a colaborar con el episcopado. «Mostrad deferencia a vuestros obispos y siempre podréis acudir a ellos en busca de consejo. Veréis cómo prospera vuestro reino si os halláis en armonía con ellos».

[3] J. N. Hillgarth, ed. *Christianity and Paganism, 350-750: The Conversion of Western Europe,* University of Pennsylvania Press, Filadelfia, 1986, p. 69.

[4] Ibídem, p. 70.

Los historiadores han especulado con la idea de que el matrimonio de Clodoveo con la hermosa y pía Clotilda, que era católica, fue ideado y arreglado por los obispos con el propósito de convertir a la fe al real esposo. Aunque la decisión no estuvo exenta de consideraciones políticas, parece ser que a Clodoveo le había emocionado lo mucho que oyó de la vida de Cristo. Se dice que cuando le relataron la historia de la crucifixión, el rey exclamó: «¡Ah, si yo hubiera estado allí con mis francos!». Pasaron algunos años hasta que Clodoveo fue bautizado. (La fecha es incierta, si bien la más comúnmente aceptada es 496, y en 1996 Francia conmemoró el 1.500 aniversario del bautizo de Clodoveo). Habrían de pasar otras cuatro centurias hasta que todos los pueblos bárbaros de Europa occidental se hubieran convertido al catolicismo, si bien el proyecto tuvo un comienzo favorable.

San Avito, un importante obispo de la Galia, reconoció la importancia de la conversión de Clodoveo cuando le dijo al rey de los francos: «¡Gracias a Vos este rincón del mundo brilla con poderosa intensidad, y la luz de una nueva estrella ilumina el Occidente! ¡Al elegir para Vos, habéis elegido para todos. Vuestra fe es nuestra victoria!».

Toda vez que la identificación de los pueblos bárbaros con sus reyes era muy fuerte, generalmente bastaba con convertir al monarca para que el pueblo fuese a la zaga. El proceso no era siempre sencillo ni homogéneo; en el curso de los siglos venideros, los sacerdotes católicos francos oficiarían la Misa entre los suyos, pero continuarían también ofreciendo sacrificios a sus viejos dioses de la naturaleza.

Por esta razón, no siempre fue fácil convertir a los bárbaros; la Iglesia tuvo que continuar guiándolos, tanto para garantizar que la conversión había arraigado realmente como para asegurarse de que la fe comenzaba a transformar su gobierno y su modo de vida. Se dice que es el recuerdo de ambas tareas —la conversión y la supervisión continuada— lo que principalmente separa la *Historia de*

los francos de San Gregorio de Tours, escrita en el siglo VI, de la *Historia eclesiástica del pueblo inglés*, de Beda el Venerable, una obra del siglo VIII. Fue el gran misionero San Bonifacio quien abordó ambas tareas: además de convertir a un gran número de habitantes en Alemania, en la década de 740 inició la largamente aplazada reforma de la Iglesia franca.

La dinastía de los merovingios, a la cual pertenecía Clodoveo, perdió poder en el curso de los siglos VI y VII. Además de ser malos gobernantes, los merovingios luchaban entre sí a veces con gran saña; se ha llegado a decir que quemaban vivos a los miembros de la familia del adversario. En el curso de sus continuas luchas por el poder, intercambiaron tierra y autoridad con la aristocracia franca a cambio de su apoyo. Como consecuencia de esta estrategia, el poder del rey era cada vez menor. Este debilitamiento de la figura real se aceleró con los reyes merovingios del siglo VII, a quienes el historiador Norman Cantor se refiere como una sucesión de mujeres, niños y retrasados mentales.

La degeneración de la dinastía merovingia afectó lamentablemente a la Iglesia, que cometió el terrible error de acercarse tanto a este linaje de gobernantes que, una vez se inició su decadencia, le fue imposible no sufrir las consecuencias. «En señal de gratitud por la importante posición que debía a los merovingios» —explica un estudioso de este período histórico—, «la Iglesia se entregó a ellos casi por completo»[5]. Alrededor del siglo VII la situación de los sacerdotes francos comienza a ser desesperada, a tal punto se habían infectado de depravación e inmoralidad. Tampoco la situación del episcopado era mucho mejor, en tanto unos rivalizaban con otros para hacerse con el control de los obispados, que para ellos representaban únicamente poder y riqueza secular. La Iglesia franca fue finalmente reformada desde el exterior por misioneros irlandeses y anglosajones, quienes a su vez habían recibido la fe católica en el continente.

[5] Gustav Schnürer, *Church and Culture in the Middle Ages*, vol. 1, Saint Anthony Guild Press, Paterson NJ, 1956, p. 285.

Y cuando la tierra de los francos necesitó una infusión de fe, orden y civilización, la recibió de los misioneros católicos.

Pese a todo, el papado acudió a los francos en el siglo VIII en busca de protección y de una alianza que permitiera restaurar la civilización cristiana. El papado había gozado de una relación especial con los últimos emperadores romanos que ocuparon el cargo tras la caída del Imperio en Occidente, cuando la única autoridad «romana» que aún subsistía era la del emperador del Oriente en Constantinopla (que nunca sucumbió a las invasiones bárbaras). Sin embargo, la relación entre el papado y el emperador empezó a tornarse tensa. Por un lado, el Imperio de Oriente se hallaba durante el siglo VII sumido en una guerra sin cuartel contra los árabes y los persas, y a duras penas podía proporcionar al papado la protección y la defensa que éste necesitaba. Para empeorar las cosas, los emperadores, tal como llegó a ser costumbre en el Imperio de Oriente, intervenían de manera rutinaria en la vida eclesiástica, sobrepasando las competencias del Estado.

Fue entonces cuando algunos prelados pensaron que había llegado el momento de buscar en otra parte, dejando atrás la tradicional confianza que la Iglesia había depositado en el emperador, la fuerza política con la que forjar una alianza provechosa.

El renacimiento carolingio

La Iglesia tomó la importante decisión de apartarse de los emperadores de Constantinopla y procurar la protección y la colaboración de los francos, un pueblo aún semibárbaro, convertido al catolicismo sin pasar por el arrianismo. En el siglo VIII, la Iglesia bendijo el traspaso oficial del poder de la dinastía merovingia a la familia de los carolingios: la familia de Charles Martel, famosa por haber derrotado a los musulmanes en Tours, en 732, y en última instancia de Carlos el Grande o Carlomagno, quien acabaría siendo conocido como el padre de Europa.

Los carolingios supieron beneficiarse del declive de los merovingios. Pasaron a ocupar el puesto hereditario de mayor de palacio, un cargo similar al de primer ministro. Los mayores de palacio carolingios, mucho más hábiles y sofisticados que los propios reyes, asumieron cada vez más competencias en el gobierno cotidiano del reino de los francos. Mediado el siglo VIII, ya en posesión de buena parte del poder ejercido por los reyes, se propusieron alcanzar el título de soberano. Pepino el Breve, mayor de palacio en 751, escribió al papa Zacarías I para dilucidar si era bueno que un hombre sin poder fuese llamado rey, mientras que un hombre con poder se viera privado de dicho título. Plenamente consciente de las intenciones de Pepino, el Pontífice replicó que ésa no era una buena situación y que los nombres de las cosas debían corresponder a la realidad. Dicho lo cual, y haciendo uso de su reconocida autoridad espiritual, el Papa dio su bendición al cambio de dinastía en el reino de los francos. El último rey merovingio se retiró discretamente a un monasterio.

Fue así como, llegado el ocaso de los merovingios, la Iglesia facilitó la transferencia pacífica del poder a los carolingios, con quienes trabajaría estrechamente en los años venideros a fin de restaurar los valores de la vida civilizada. Bajo la influencia de la Iglesia, este pueblo bárbaro se transformó en constructor de la civilización. Carlomagno (aprox. 768-814), acaso el más franco de los francos, pasó a ser la encarnación de este ideal. (El reino franco, junto con las anexiones territoriales de Carlomagno, se extendía por aquel entonces desde la llamada Marca Hispánica, al Este, hasta el norte de Italia, Suiza y gran parte de Alemania, a través de todo lo que hoy se conoce como Francia). Carlomagno, que no sabía escribir —si bien una leyenda popular, a buen seguro apócrifa, lo describe corrigiendo traducciones de la Biblia en su último año de vida—, dio un fuerte impulso a la educación y a las artes, solicitando el concurso de los obispos para organizar escuelas en torno a sus catedrales. Según explica el historiador Joseph Lynch: «La escritura, la copia de libros, el arte, las obras arquitectónicas y el pensamiento de los hombres educados en la catedral y en las escuelas monásticas, propiciaron un importante cambio cualitativo y cuantitativo de la vida intelectual»[6].

El resultado de este aliento de la educación y de las artes es lo que se conoce como el Renacimiento carolingio, que abarcó desde el reino de Carlomagno hasta el de su hijo, Luis el Piadoso (aprox. 814-840). Puede que la principal figura intelectual del Renacimiento carolingio fuese el anglosajón Alcuino de York, discípulo de Beda el Venerable, el gran santo e historiador eclesiástico, poseedor de una de las mentes más extraordinarias de su época. Alcuino fue diácono y director de la escuela de la catedral de York, antes de convertirse en abad del monasterio de San Martín de Tours. Fue nombrado para el cargo por el propio Carlomagno en 781, cuando ambos se conocieron con motivo de un breve viaje de Alcuino a Italia. Además de por sus conocimientos en muy diversas materias, Alcuino destacaba como profesor de latín, luego de asimilar los excelentes métodos de sus predecesores irlandeses y anglosajones. La correcta enseñanza de la gramática latina al pueblo germánico —una destreza difícil de adquirir en los inciertos siglos VI y VII— constituyó una de las piezas claves del Renacimiento carolingio. El conocimiento del latín permitía el estudio tanto de los padres de la Iglesia latina como del mundo de la Antigüedad clásica. A decir verdad, las copias más antiguas de la literatura romana que han llegado hasta nosotros datan del siglo IX, momento en que los intelectuales carolingios las rescataron del olvido. «La gente no siempre es consciente —dice Kenneth Clark— de que actualmente sólo existen tres o cuatro manuscritos antiguos de autores latinos: todo nuestro conocimiento de la literatura antigua es debido a la labor de recopilación y transcripción iniciada durante el reinado de Carlomagno, y casi la totalidad de los textos clásicos que lograron sobrevivir hasta el siglo VIII siguen vivos en la actualidad»[7].

[6] Joseph H. Lynch, *The Medieval Church: A Brief History,* Longman, Londres, 1992, p. 89.

[7] Kenneth Clark, *Civilisation: A Personal View,* HarperPerennial, Nueva York, 1969, p. 18. [Ed. española: *Civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1979].

La esencia de la educación carolingia es la de los antiguos modelos romanos, en los que descubrieron las siete artes liberales. Eran éstas el *quadrivium* de astronomía, música, aritmética y geometría, y el *trivium* de lógica, gramática y retórica. Dada la especial urgencia de una buena alfabetización, el *quadrivium* se abordó de manera sólo superficial en los primeros años de este renacimiento pedagógico. No obstante, ésas fueron las bases sobre las que habría de asentarse el futuro progreso intelectual.

Otro logro sustancial del Renacimiento carolingio fue una importante innovación en la escritura, que se ha dado a conocer como la «minúscula carolingia». El aislamiento geográfico había contribuido a la proliferación de distintas escrituras en todo el Occidente de Europa, a tal punto que en ocasiones la gente tenía dificultades para desentrañar un texto.[8] Las diversas escrituras en uso antes del nacimiento de la minúscula carolingia no eran fáciles de leer, y su trazo exigía amplias dosis de paciencia; no existían las letras de caja baja, los signos de puntuación ni los espacios entre palabras.

La intervención de Fredegiso, sucesor de Alcuino en la abadía de San Martín, resultó decisiva en lo que respecta al desarrollo y la introducción de la minúscula carolingia. El Occidente de Europa pasó a tener una caligrafía que podía ser leída y escrita con relativa facilidad. La introducción de las letras mayúsculas, los espacios entre palabras y otros elementos destinados a mejorar la legibilidad de los textos aceleraron tanto la lectura como la escritura. Dos intelectuales han descrito recientemente su «luminosidad y gracia insuperables, aspectos a buen seguro decisivos para la supervivencia de la literatura clásica, que pudo así plasmarse en una forma que todos podían leer con tanta facilidad como placer»[9]. «No sería exagerado —escribe Philippe Wolff— relacionar esta innovación con la invención de la imprenta como los dos avances decisivos para el progreso de una civilización basada en la palabra escrita»[10]. La minúscula carolingia —desarrollada por los monjes católicos— fue la clave de la alfabetización en la civilización occidental.

[8] Joseph H. Lynch, *op. cit.*, p. 95.

[9] L. D. Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 95.

Los historiadores de la música se refieren a menudo a la «ansiedad de influencia» que padecían los compositores, desafortunadamente prestos a seguir a los genios y los prodigios. En el breve pero intenso período del Renacimiento carolingio se observa un fenómeno similar. Así, Einhard, el biógrafo de Carlomagno, modela claramente su trabajo a semejanza de Suetonio en *Vidas de los césares,* llegando a plagiar párrafos enteros del clásico latino. ¿Cómo podía él, un pobre bárbaro, albergar la aspiración de superar la elegancia y la maestría de una civilización tan rica y plena?

No obstante sus notorias carencias, los católicos de la época de Carlomagno anhelaban el nacimiento de una civilización aún más gloriosa que las de Grecia o Roma, pues, según señalaba el gran Alcuino, los hombres de los siglos VIII y IX poseían algo que sus antepasados nunca tuvieron: la fe católica. Se modelaban a imagen de la antigua Atenas, mas no perdían la convicción de que la suya sería una Atenas aún más grande, puesto que poseían la valiosa perla que sus predecesores griegos, pese a todos sus logros, jamás llegaron a conocer. Tal era el entusiasmo de Alcuino, que se atrevió a escribir a Carlomagno, en términos extravagantes, sobre las cumbres de la civilización que a su juicio estaban a punto de conquistar:

> Si son muchos los que se contagian de vuestros propósitos, crearemos en Francia una nueva Atenas, una Atenas más grande que la antigua, pues, ennoblecida por las enseñanzas de Cristo, la nuestra excederá en sabiduría a la Academia. No teniendo más disciplinas que las de su maestro Platón, bien que inspirados por las siete artes liberales, su esplendor fue radiante: pero el nuestro recibirá además la séptupla ple-

[10] Philippe Wolff, *The Awakening of Europe,* Penguin Books, Nueva York, 1968, p. 57.

nitud del Espíritu Santo e irradiará toda la dignidad de la sabiduría secular.[11]

Pese a sufrir el azote de los invasores vikingos, magiares y musulmanes en los siglos IX y X, el espíritu del Renacimiento carolingio jamás llegó a extinguirse. Aun en los días más aciagos de estas invasiones, el espíritu de aprendizaje estuvo siempre vivo en los monasterios, lo que permitió su pleno renacimiento en tiempos de mayor estabilidad. De igual importancia para el desarrollo de la civilización occidental fue la aportación del gran Alcuino. Alcuino de York, escribe David Knowles, «insistió en la necesidad de realizar buenas copias de los mejores modelos en el campo de los libros de textos, y él mismo organizó excelentes *scriptoria* en numerosos lugares», dando así «un nuevo impulso a la técnica de la copia de manuscritos; esta práctica continuó sin pausa en multitud de monasterios, más metódicamente y con un enfoque más amplio que anteriormente; y en la minúscula carolingia, sin duda gran deudora de la escritura de Irlanda y de Nortumbria, halló una herramienta de gran poder. Con Alcuino se inició el gran período de la transcripción de los manuscritos latinos, tanto patrísticos como clásicos, y esta acumulación gradual de libros escritos con claridad (y mayor corrección) resultó de inestimable valor cuando, dos siglos más tarde, se produjo el Renacimiento global»[12].

Tras la muerte de Carlomagno, la iniciativa de difundir el conocimiento recayó progresivamente en la Iglesia. Los concilios locales solicitaron la apertura de escuelas, al igual que el sínodo de Baviera (798) y los concilios de Chalons (813) y Aix (816).[13] Teodulfo, amigo de Alcuino, obispo de Orleans y abad de Fleury, auspició análogamente la expansión de la educación: «Los sacerdotes abrirán escuelas en pueblos y ciudades. Si alguno de los fieles les confía a sus hijos para que aprendan las letras, no se negarán a instruir a estos pupilos con absoluta claridad... Los sacerdotes desempeñarán esta tarea sin pedir pago alguno por ella y, caso de recibirlo, no aceptarán de los padres más que pequeños obsequios»[14].

En su faceta de educadora de Europa, la Iglesia fue la única luz que sobrevivió a las constantes invasiones bárbaras. Las invasiones bárbaras de los siglos IV y V preludiaron la decadencia de aquellos aspectos de la vida asociados al propio concepto de civilización: desarrollo cultural, vida urbana y actividad intelectual. En los siglos IX y X, el Occidente de Europa sería víctima de nuevas oleadas de ataques devastadores, esta vez por parte de vikingos, magiares y musulmanes. (Para hacerse una idea de cómo fueron estas invasiones, basta saber que uno de los guerreros vikingos más conocidos llevaba el nombre de Thorfinn Machacacráneos). La infatigable determinación de los obispos, monjes, sacerdotes, intelectuales y administradores civiles católicos salvó a Europa de una segunda caída.[15] Las semillas del conocimiento sembradas por Alcuino germinaron en la Iglesia, que una vez más actuó en aras de la civilización. «No había sino una tradición disponible, y ésta emanaba de las escuelas de la época, desarrolladas por Alcuino»[16].

Según el historiador Christopher Dawson, tras el declive del Imperio carolingio, los monjes iniciaron la recuperación del saber:

> Fueron los grandes monasterios, especialmente los del sur de Alemania —San Gall, Reichenau y Tegernsee—, los únicos reductos de vida intelectual en pleno resurgimiento de la barbarie, que una vez más amenazaba con aplastar a la Cristiandad. Pues, si bien los monasterios pueden parecer a primera vista poco aptos para resistir el embate de la

11 Ibídem, p. 77.

12 David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, Longman, Londres, 1988, p. 69.

13 Philippe Wolff, *op. cit.*, pp. 48-49.

14 David Knowles, *op. cit.*, p. 66.

15 Philippe Wolff, *op. cit.*, pp. 153 y ss.

16 Andrew Fleming West, *Alcuin and the Rise of the Christian Schools*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1892, p. 179.

> destrucción material en una época de guerra y ausencia de ley, poseían una extraordinaria capacidad de recuperación.[17]

La capacidad de recuperación de los monasterios consistía en trabajar rápidamente para subsanar la devastación de las invasiones y el colapso político.

> Noventa y nueve de cada cien monasterios podían ser quemados, y los monjes asesinados o expulsados, pero bastaba con que quedase un solo superviviente para reconstruir el conjunto de la tradición, y los lugares arrasados no tardaban en ser ocupados por nuevos monjes que reanudaban la tradición quebrada, fieles al mismo principio, cantando la misma liturgia, leyendo los mismos libros y albergando los mismos pensamientos que sus predecesores. Fue así como la vida y la cultura monásticas regresaron a Inglaterra y a Normandía en la época de San Dunstan de Fleury y Gante, tras más de un siglo de total destrucción, con el resultado de que una centuria más tarde, los monasterios ingleses y normandos figuraban entre los principales de la cultura occidental.[18]

La conservación tanto de la herencia clásica de Occidente como de los avances del Renacimiento carolingio no fue tarea fácil. Las hordas invasoras saquearon numerosos monasterios e incendiaron las bibliotecas cuyos volúmenes eran mucho más preciados para la comunidad intelectual de la época de lo que cualquier lector moderno, acostumbrado a disponer de una enorme abundancia de libros a buen precio, puede imaginar. Tal como atinadamente señala Dawson, fueron los monjes quienes impidieron que la luz del conocimiento se apagase.

Una de las más brillantes luces de esta temprana fase de recuperación del saber fue la figura de Gerberto de Aurillac, quien más

[17] Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture,* Image Books, Nueva York, 1991. [1950], p. 66. [Ed. española: *La religión y el origen de la cultura occidental*, Ediciones Encuentro, Madrid, 1995].
[18] Ibídem.

tarde adoptó el nombre de Silvestre II para ejercer su pontificado (aprox. 999-1003). Gerberto era sin duda alguna el hombre más culto de la Europa de su tiempo. Fue famoso por la amplitud de sus conocimientos, que abarcaban la astronomía, la literatura latina, las matemáticas, la música, la filosofía y la teología. Su sed de manuscritos antiguos evoca el entusiasmo del siglo XV, cuando la Iglesia ofrecía recompensas a los intelectuales humanistas que lograsen recuperar textos antiguos.

Los detalles de la vida de Gerberto no siempre son claros, si bien algunas de sus cartas proporcionan claves importantes, al igual que el esbozo biográfico, en ocasiones poco fiable, compuesto por Richer, un monje de la Orden de Saint Remy y uno de sus mejores discípulos. Se sabe con certeza que en los comienzos de la década de 970 dirigió la escuela episcopal de Reims —en la que había estudiado lógica avanzada—, donde se consagró por entero a la docencia y al estudio. «El hombre justo vive con fe —decía— pero es bueno que combine la ciencia con su fe»[19]. Gerberto ponía gran énfasis en el cultivo de la facultad de raciocinio del hombre, una facultad que Dios no le había dado en vano. «La Divinidad concedió un gran don a los hombres al darles la fe sin negarles el conocimiento», escribió Gerberto. «Quienes no lo poseen [el conocimiento] son llamados necios»[20].

En 997, el rey-emperador germano, Otto III, escribió implorando la asistencia del celebrado Gerberto. Movido por un urgente deseo de saber, se dirigió al futuro Papa en estos términos: «Soy ignorante —confesaba— y mi educación es muy escasa. Venid a ayudarme. Corregid lo que se ha hecho mal y aconsejadme sobre el buen gobierno del Imperio. Libradme de mi zafiedad sajona y fomentad la herencia de mis antepasados griegos. Habladme del libro de aritmética que me habéis enviado». Gerberto accedió felizmente a la solicitud del rey. «Siendo griego de nacimiento y romano por el

[19] Henri Daniel-Rops, *op. cit.*, p. 538.
[20] Philippe Wolff, *op, cit.,* 183.

Imperio» —le aseguró Gerberto—, «podéis invocar, por así decir, el derecho de herencia sobre los tesoros de la sabiduría griega y romana. Con seguridad que en ello hay algo divino»[21].

El compromiso personal de Gerberto con el conocimiento, tanto como su influencia en maestros y pensadores posteriores, fueron el emblema de la recuperación de Europa a lo largo de un siglo de invasiones; una recuperación que habría sido imposible sin la luz de la Iglesia. La obra y las intenciones eclesiásticas dieron su mejor fruto en el desarrollo de las universidades, asunto este que merece capítulo aparte, si bien antes observaremos las semillas del saber plantadas en los monasterios.

[21] Ibídem., p. 177-178.

Capítulo 3

Cómo los monjes salvaron la civilización



Monjes copistas, grabado (s. XIII). Los monjes realizaron una tarea de incalculable valor para preservar la civilización occidental. En este grabado se muestra a uno estudiando un globo y a otro transcribiendo pacientemente un manuscrito. (The Granger Collection, Nueva York).



La labor de los monjes resultó decisiva para el progreso de la civilización occidental, si bien de las primeras prácticas monásticas, difícilmente se trasluce la enorme influencia que los monasterios llegarían a ejercer en el mundo exterior. Este dato histórico sorprende menos cuando se recuerdan las palabras de Cristo: «Buscad primero el reino de los cielos, y todo se os dará por añadidura». Ésta es, sencillamente expresada, la historia de los monjes.

Los primeros indicios de vida monástica se observan ya en el siglo III. Para entonces, algunas mujeres católicas elegían consagrarse como vírgenes a una vida de oración y sacrificio, dedicada al cuidado de los pobres y los enfermos.[1] De esta temprana tradición proceden las monjas.

Otra de las fuentes de la tradición monacal la hallamos en San Pablo de Tebas y, más popularmente, en San Antonio de Egipto (conocido también como San Antonio del Desierto), que vivió entre mediados de los siglos III y IV. La hermana de San Antonio vivía en una casa de vírgenes consagradas. Él se hizo eremita y se retiró a los desiertos de Egipto en busca de la perfección espiritual, atrayendo con su ejemplo a millares de personas.

---

[1] Philip Hughes, *A History of the Church*, vol. i, Sheed and Ward, Londres, 1948, pp. 138-139.

El principal rasgo del eremita era el retiro a las soledades remotas y la renuncia a los bienes terrenales, en favor de una concentración plena en su vida espiritual. Los anacoretas vivían normalmente en solitario, o en grupos de dos o de tres, se refugiaban en cuevas o en simples chozas y se sustentaban con lo que podían producir en sus pequeños campos o realizando tareas como la cestería. La ausencia de una autoridad supervisora de su régimen espiritual conducía a algunos de ellos a seguir penitencias y prácticas espirituales poco corrientes. Según monseñor Philip Hughes, un reputado historiador de la Iglesia católica: «Había anacoretas que apenas comían o dormían, otros que permanecían sin moverse semanas enteras o que se hacían enterrar en tumbas y se quedaban allí durante años, recibiendo tan sólo el mínimo alimento necesario a través de las grietas de la construcción»[2].

Los monjes cenobitas (los que conviven en un monasterio), los más conocidos para la mayoría, surgieron en parte como reacción contra la vida de los eremitas y como reconocimiento de la necesidad humana de vivir en comunidad. Ésta fue la posición de San Basilio Magno, quien desempeñó un importante papel en el desarrollo de la tradición monacal de Oriente. Pese a todo, la vida del anacoreta nunca llegó a extinguirse por completo; mil años después de San Pablo de Tebas, un eremita fue elegido Papa, y adoptó el nombre de Celestino V.

La influencia de la tradición monástica de Oriente llegó a Occidente por distintas vías, como los viajes de San Atanasio y los escritos de San Juan Casiano, un hombre de Occidente con amplios conocimientos sobre las prácticas del Oriente. La influencia más destacada fue la de San Benedicto de Nursia, quien estableció doce pequeñas comunidades de monjes en Subiaco, a sesenta kilómetros de Roma, antes de desplazarse otros setenta y cinco kilómetros al sur, donde fundó Montecassino, el gran monasterio por el que es recordado. Fue en este lugar, en torno a 529, donde compuso la famosa Regla de San Benito, de cuya excelencia da cuenta el hecho de que se adoptase casi universalmente en todo el Occidente europeo en el curso de los siglos posteriores.

[2] Ibídem, p. 140.

La moderación de la Regla de San Benito, así como el orden y la estructura que proporcionaban, propició su difusión por toda Europa. A diferencia de los monasterios irlandeses, conocidos por su extrema austeridad (que no obstante atraían a un significativo número de hombres), los monasterios benedictinos partían de la base de que el monje debía recibir alimento y sueño en cantidad adecuada, aun cuando su régimen pudiera ser más austero durante los períodos de penitencia. El monje benedictino gozaba de unas condiciones materiales comparables a las de un campesino italiano de la época.

Cada casa benedictina era independiente de las demás, y todas se hallaban bajo la dirección de un abad, responsable de sus asuntos y de su buen gobierno. Hasta entonces los monjes habían tenido libertad para deambular de un lugar a otro, pero San Benito concibió un estilo de vida monástica que exigía a los monjes permanecer en el propio monasterio.[3]

San Benito invalidó asimismo la posición social del aspirante a monje, tanto si con anterioridad había llevado una vida de riqueza como de miseria y servidumbre, pues todos eran iguales en Cristo. El abad benedictino «no hará distinción entre las personas del monasterio [...] No se preferirá a un hombre libre frente a otro nacido en esclavitud, a menos que exista alguna otra causa razonable. Pues tanto si estamos sometidos como si somos libres, todos somos uno en Cristo [...] Dios no distingue entre unos y otros».

El propósito del monje cuando se retiraba al monasterio era el cultivo de una vida espiritual más disciplinada y dedicada al trabajo

[3] A comienzos del siglo X se introdujo cierto grado de centralización en la tradición benedictina, con el establecimiento del monasterio de Cluny. El abad de Cluny ostentaba la autoridad sobre el resto de los monasterios afiliados a esta venerable casa y designaba a los priores encargados de supervisar la actividad diaria en cada monasterio.

para alcanzar su salvación en un entorno y bajo un régimen propicio a tal efecto. La labor de los monjes resultó decisiva para la civilización occidental. No era su intención realizar grandes hazañas de la civilización europea, si bien, andando el tiempo, tomaron conciencia de la tarea para la cual parecían haber sido llamados.

La tradición benedictina logró sobrevivir en una época de gran turbulencia, y sus monasterios fueron siempre oasis de orden y de paz. La historia de Montecassino, la casa madre de la Orden, simboliza a las claras esta pervivencia. Saqueada por los bárbaros lombardos en 589, destruida por los sarracenos en 884, sacudida por un terremoto en 1349, desvalijada por las tropas francesas en 1799 y arrasada por las bombas en la Segunda Guerra Mundial, en 1944, la casa se negó a desaparecer, y sus monjes regresaban para reconstruirla tras cada adversidad.[4]

Las estadísticas no hacen justicia a los logros de la Orden, aunque es de destacar que en los inicios del siglo XIV la congregación había proporcionado a la Iglesia 24 papas, 200 cardenales, 7.000 arzobispos, 15.000 obispos y 1.500 santos canonizados. La orden benedictina llegó a tener en su mayor momento de gloria 37.000 monasterios. Sin embargo, las estadísticas no se limitan a señalar su influencia en el seno de la Iglesia; tal era la exaltación que el ideal monástico producía en la sociedad que en torno al siglo XIV más de veinte emperadores, diez emperatrices, cuarenta y siete reyes y cincuenta reinas ya se habían adherido a ella.[5] Muchos de entre los más poderosos de Europa llegaron así a cultivar la vida humilde y la disciplina espiritual que la Orden propugnaba. Aun los diversos grupos bárbaros se sintieron atraídos por la vida monástica, y personajes tan destacados como Carlomagno de los francos y Rochis de los lombardos adoptaron finalmente este estilo de vida.[6]

---

4 Will Durant, *The Age of Faith,* MJF Books, Nueva York, 1950, p. 519.

5 G. Cyprian Alston, «The Benedictine Order», *Catholic Encyclopedia,* 1913.

6 Alexander Clarence Flick, *The Rise of the Medieval Church,* Burt Franklin, Nueva York, 1909, p. 216.

Las artes prácticas

Si bien las personas instruidas circunscriben la contribución de los monasterios a la civilización occidental tan sólo a su actividad cultural e intelectual, no podemos pasar por alto la importante labor de los monjes en el cultivo de las artes prácticas. Un ejemplo significativo es la agricultura. A comienzos del siglo XX el presidente de lo que entonces se conocía como Colegio Agrícola de Massachusetts, Henry Goodell, celebró «el esfuerzo de estos grandes monjes del pasado a lo largo de mil quinientos años. Fueron ellos quienes salvaron la agricultura en un momento en el que nadie más podría haberlo conseguido. La practicaron en el contexto de una vida y unas condiciones nuevas, cuando nadie se habría atrevido a abordar esta empresa»[7]. Abundan los testimonios similares en este sentido. «Debemos agradecer a los monjes la recuperación de la agricultura en gran parte de Europa», observa otro especialista. «Allá donde llegaban —añade un tercero— transformaban las tierras vírgenes en cultivos, abordaban la cría del ganado y las tareas agrícolas, trabajaban con sus propias manos, drenaban pantanos y desbrozaban bosques. Alemania se convirtió, gracias a sus esfuerzos, en un país productivo». Otro historiador señala que «los monasterios benedictinos eran una universidad agrícola para la región en la que se ubicaban»[8]. Incluso en el siglo XIX, el estadista e historiador francés François Guizot, un hombre que no mostraba especial simpatía por la Iglesia católica, observaba: «Los monjes benedictinos fueron los agricultores de Europa; transformaron amplias zonas del continente en tierras cultivables, asociando la agricultura con la oración»[9].

---

7 Henry H. Goodell, «The Influence of the Monks in Agriculture», discurso pronunciado ante la Massachusetts State Board of Agriculture, 23 de agosto, 1901, p. 22. Transcrito en los Goodell Papers de la Universidad de Massachusetts.

8 Alexander Clarence Flick, *op. cit.,* p. 223.

9 Véase John Henry Cardinal Newman, *Essays and Sketches,* vol. 3, Charles Frederick Harrold, ed., Longmans, Green and Co., Nueva York, 1948, pp. 264-265.

El trabajo manual, expresamente recogido en la Regla de San Benito, era la piedra angular de la vida monástica. Pese a que se conocía a la Orden por su moderación y su aversión a las penurias exageradas, los monjes realizaban tareas duras y poco atractivas, pues eran para ellos caminos de gracia y oportunidades para la mortificación de la carne. Este extremo es especialmente cierto en lo que a la conquista y transformación de las tierras se refiere. Los pantanos se consideraban fuentes de pestilencia, desprovistas de todo valor. Sin embargo, los monjes se esforzaron por afrontar los retos que estos lugares presentaban y no tardaron en construir diques, drenar las tierras anegadas y convertir lo que antes era un foco de suciedad y enfermedades en fértiles tierras de cultivo.[10]

El reputado historiador decimonónico de los monjes, Montalembert, pagó tributo a este extraordinario esfuerzo agrícola. «Es imposible olvidar —escribió— cómo supieron hacer uso de amplias regiones (llegando a abarcar una quinta parte de la superficie total de Inglaterra) no cultivadas, deshabitadas, boscosas y rodeadas de pantanos». Así eran en gran medida las tierras ocupadas por los monjes, en parte porque elegían los lugares más recluidos e inaccesibles, con el propósito de reforzar su vida en soledad, y en parte porque éstas eran las tierras que los donantes laicos podían ofrecerles con mayor facilidad.[11] Aunque a veces talaban los bosques que obstaculizaban el asentamiento humano y el uso de las tierras, intentaban conservarlos siempre que era posible y se preocupaban de plantar árboles.[12]

Los pantanos de Southampton, en Inglaterra, son un nítido ejemplo de la saludable influencia de los monjes en su entorno geográfico. Un experto describe el aspecto que probablemente tenía la región en el siglo VII, antes de la fundación de la Abadía de Thorney:

[10] Henry G. Goodell, *op.cit.*, p.11.
[11] Ibídem, p. 6.
[12] Charles Montalembert, *The Monks of the West: From Saint Benedict to Saint Bernard*, vol. 5, Nimmo, Londres, 1896, p. 208.

Era un enorme páramo. Los pantanos en el siglo VII tal vez fueran como los bosques de la desembocadura del Mississippi o las marismas de las Carolinas: un laberinto de cursos de agua serpenteantes y negros, con amplias lagunas, marismas que quedaban sumergidas con las mareas de primavera, grandes extensiones de cañas, juncias y helechos, amplias arboledas de sauces, alisos y álamos arraigados en la turba, que lentamente devoraban, aunque también conservaban, los bosques de abetos y robles, de fresnos y chopos, de avellanos y tejos que en otro tiempo crecían en aquellos bajíos pestilentes. Los árboles arrancados por las crecidas y las tormentas flotaban y terminaban por amontonarse, formando presas que obligaban al agua a regresar a la tierra. Las torrenteras que caían por los bosques cambiaban de curso, arrastrando arena y cieno hasta el terreno negro de la turbera. La naturaleza incontrolada causaba estragos cada vez mayores y sembraba el caos, hasta que el páramo se convirtió en una funesta ciénaga.[13]

Cinco siglos más tarde, Guillermo de Malmesbury (c.1096-1143) describía así la zona:

Es una réplica del Paraíso, en la que parece reflejarse la dulzura y la pureza de los cielos. Crecen en mitad de los páramos bosquecillos que parecen alcanzar las estrellas con sus altas y esbeltas copas; los ojos recorren con embeleso un mar de verdeante hierba y el pie que pisa las amplias praderas no encuentra obstáculo alguno en su camino. Ni un solo palmo de tierra queda sin cultivar hasta allí donde la vista alcanza. Aquí la tierra se halla oculta por los frutales; allí las viñas se arrastran por el suelo o trepan por espalderas. La naturaleza y el arte compiten mutuamente, suministrando la una todo cuanto el otro se olvida de producir. ¡Ah, gratas y profundas soledades! Por Dios habéis sido dadas a los monjes para que su vida mortal pueda acercarse cada día un poco más al cielo.[14]

En todas partes introducían los monjes cultivos e industrias y empleaban métodos de producción desconocidos hasta la fecha por la pobla-

[13] Henry H. Goodell, *op. cit.*, pp. 7-8.
[14] Ibídem, p. 8.

ción del lugar. Abordaban la cría de ganado y de caballos o las técnicas de fermentación de la cerveza, la apicultura o el cultivo de las frutas. En Suecia desarrollaron el comercio del grano; en Parma fue la elaboración del queso; en Irlanda los criaderos de salmón; y en muchos otros lugares los mejores viñedos. Almacenaban el agua en primavera para distribuirla en épocas de sequía. De hecho, fueron los monjes de los monasterios de Saint Laurent y Saint Martin quienes, tras observar que las aguas primaverales se filtraban inútilmente en los prados de Saint Gervais y de Belleville, las dirigieron hacia París. Los campesinos de Lombardía aprendieron de ellos las técnicas de regadío que contribuyeron a transformar asombrosamente la región en una de las más ricas y fértiles de Europa. Fueron también los monjes los primeros en practicar cruces de ganado con el fin de obtener mejores especies, en lugar de fiar el proceso al azar.[15]

El buen ejemplo de los monjes sirvió en muchos casos de inspiración a otros, sobre todo en cuanto al respeto por el trabajo manual en general y las labores agrícolas en particular. «La agricultura estaba en decadencia —relata un historiador— Las marismas cubrían las tierras que en otro tiempo fueron fértiles, y los labradores abandonaban el arado, por considerarlo degradante». Sin embargo, cuando los monjes salieron de sus celdas para cavar zanjas y arar los campos, «el resultado fue prodigioso. Los campesinos regresaron a su noble aunque despreciado oficio»[16]. El papa San Gregorio Magno (590-604) nos cuenta una reveladora historia sobre el abad Equitius, un misionero del siglo VI, de notoria elocuencia. Cuando una delegación papal llegó al monasterio en busca de Equitius, los emisarios acudieron de inmediato al *scriptorium*, donde esperaban encontrarlo entre los demás copistas. Pero Equitius no estaba allí. Los calígrafos se limitaron a decir: «Está abajo, en el valle, cortando heno»[17].

[15] Ibídem, pp. 8-9.

[16] Ibídem, p. 10.

[17] Charles Montalembert, *op. cit.*, pp. 198-199.

Los monjes fueron pioneros en la producción del vino, que usaban tanto para la celebración de la Santa Misa como para el consumo ordinario, expresamente permitido por la Regla de San Benito. El descubrimiento del champán fue asimismo obra de Dom Perignon, un monje de la Abadía de San Pedro, en Hautvilliers-del-Marne. Dom Perignon fue nombrado bodeguero de la abadía en 1688 y descubrió el champán experimentando con distintas mezclas de vinos. La fabricación de este espumoso sigue en la actualidad fiel a los principios fundamentales que él estableció.[18]

Estas importantes tareas, aunque acaso no tan brillantes como la labor intelectual de los monjes, tuvieron casi el mismo impacto en la construcción y la preservación de la civilización occidental. Difícilmente puede encontrarse en el mundo otro grupo humano cuya contribución haya sido tan variada, significativa e indispensable como lo fue la de estos monjes católicos de Occidente en tiempos de gran agitación y desesperanza.

Es de destacar igualmente la aportación de los monjes a la tecnología medieval. La orden cisterciense, surgida de una reforma de la Regla de San Benito, se estableció en Cîteaux en 1098 y es particularmente conocida por su sofisticación tecnológica. La información se difundía rápidamente a través de la amplia red de comunicación que existía entre los distintos monasterios. Se observan así sistemas hidráulicos muy similares en centros separados en ocasiones por miles de kilómetros.[19] «Estos monasterios —dice un historiador— fueron las unidades económicas más eficaces que habían existido en Europa, y acaso en el mundo, hasta la fecha»[20].

[18] John, B. O'Connor, *Monasticism and Civilization*, P. J. Kennedy & Sons, Nueva York, 1921, pp. 35-36.

[19] Jean Gimpel, *The Medieval Machine: The Industrial Revolution of the Middle Ages*, Holt, Rinehart and Wilson, Nueva York, 1976, p. 5. [Ed. española: *La revolución industrial en la Edad Media*, Taurus, Madrid, 1982].

[20] Randall Collins, *Weberian Sociological Theory*, Cambridge University Press, Cambridge, 1986, pp. 53-54.

El monasterio cisterciense de Clairvaux nos ha legado una crónica de sus sistemas hidráulicos en el siglo XII, que da cuenta de la asombrosa maquinaria de la Europa de la época. La comunidad cisterciense se asemejaba a una fábrica donde, mediante el uso de la energía hidráulica, se molía el grano, se tamizaba la harina, se elaboraban telas y se curtían pieles.[21] Tal como señala Jean Gimpel, esta crónica podría haberse escrito un total de 742 veces, tantas como monasterios cistercienses existían en Europa en el siglo XII. Todos ellos conocieron muy probablemente el mismo grado de progreso tecnológico.[22]

Mientras que el mundo de la Antigüedad clásica no llegó a desarrollar la mecanización industrial a escala significativa, los avances en este campo fueron extraordinarios durante la Edad Media, tal como simboliza y refleja el uso de la energía hidráulica por parte de los monjes cistercienses:

> El arroyo entra en la abadía por debajo de la muralla [relata una crónica del siglo XII], que permite su acceso como un centinela, y se enreda impetuosamente en el molino, donde se agita en tumultuoso movimiento para triturar primero el grano bajo el peso de las piedras y sacudir luego los finos tamices que separan las cascarillas de la harina. Pasa luego a la siguiente construcción, donde vuelve a llenar las cubas y se entrega a las llamas que lo calientan para preparar la cerveza de los monjes o su licor, cuando las viñas recompensan el esfuerzo de los viñadores con una cosecha pobre. La tarea del arroyo no concluye aquí. Los toneles instalados cerca del molino le hacen señas. En el molino se ha ocupado el arroyo de preparar el alimento para los hermanos, y es por tanto justo que atienda ahora su vestimenta. Jamás retrocede o se niega a hacer lo que se le pide. Uno a uno, levanta, sube y baja los pesados morteros, los grandes martillos de madera de los toneles... ahorrando así grandes fatigas a los monjes... ¡Cuántos caballos acabarían extenuados, cuántos hombres con los brazos exangües si este garboso río, a quien debemos nuestro alimento y nuestra ropa, no trabajase para nosotros!

21 Jean Gimpel, *op. cit.*, p. 5.
22 Ibídem, p. 3.

> Una vez ha hecho girar el eje a una velocidad muy superior de la que cualquier rueda es capaz de moverse, el arroyo desaparece en un frenesí de espuma, como si él mismo se dejara triturar por el molino. De seguido entra en la curtiduría, donde prepara el cuero para el calzado de los monjes con tanto esfuerzo como diligencia; se diluye después en multitud de arroyuelos y prosigue su curso siempre fiel a su tarea, siempre presto a atender los asuntos que requieran su participación, sean cuales fueren, ya se trate de cocinar, tamizar, girar, moler, regar o lavar, sin rehusar jamás tarea alguna. En fin, caso de recibir alguna recompensa por el trabajo que no ha realizado, se lleva los residuos y lo deja todo impoluto.[23]

Los monjes: asesores técnicos

Los monjes cistercienses destacaron igualmente por su destreza metalúrgica. «En su rápida expansión por Europa», escribe Jean Gimpel, los cistercienses seguramente «desarrollaron una importante labor de difusión de las nuevas técnicas, pues su tecnología industrial alcanzó un grado de sofisticación equiparable al de su tecnología agrícola. Cada monasterio contaba con su propia factoría, a menudo tan grande como la iglesia y a pocos metros de ésta, en cuya planta desarrollaban diversas industrias, accionando su maquinaria mediante la energía hidráulica»[24]. En ocasiones, los monjes recibían como obsequio un depósito de mineral de hierro, normalmente acompañado de las forjas necesarias para extraer el metal, y otras veces adquirían ellos mismos los depósitos y las forjas. Extraían y elaboraban el metal para su propio uso y vendían a veces sus excedentes; lo cierto es que entre mediados del siglo XIII y el siglo XVII,

23 Citado en David Luckhurst, «Monastic Watermills», Society for the Protection of Ancient Buildings, 8, (Londres n. d.), p. 6; citado en Jean Gimpel, *op. cit.*, pp. 5-6.
24 Jean Gimpel, *op. cit.*, p. 67.

los cistercienses fueron los principales productores de hierro de la Campaña francesa. Siempre ávidos de mejorar la eficacia de sus monasterios, empleaban como fertilizantes la escoria de sus hornos, por su elevada concentración de fosfatos.[25]

Todos estos avances se enmarcaban en un contexto de desarrollo tecnológico más amplio. Según observa Gimpel, «la difusión de las máquinas en Europa durante la Edad Media alcanzó un nivel desconocido hasta la fecha por ninguna civilización»[26]. Y, de acuerdo con otro estudio, los monjes fueron «los hábiles e impagados asesores técnicos del tercer mundo de su tiempo; es decir, de la Europa posterior a la invasión de los bárbaros»[27]. Y continúa diciendo:

> No había actividad alguna, ya se tratara de la extracción o la elaboración de la sal, el plomo, el hierro, el alumbre, el yeso o el mármol, de la cuchillería, de la vidriería o de la forja de planchas de metal, en la que los monjes no desplegaran toda su creatividad y todo su fértil espíritu investigador. Desarrollaron y refinaron su trabajo hasta alcanzar la perfección, y su pericia se extendió por toda Europa.[28]

La maestría de los monjes abarcaba tanto las curiosidades de interés como los asuntos más prácticos. En los comienzos del siglo XI, un monje llamado Eilmer voló a más de 90 metros de altura con un planeador, realizando una hazaña por la que sería recordado en los tres siglos siguientes.[29] Varios siglos más tarde, el padre Francesco

[25] Ibídem, p. 68.

[26] Ibídem, p. 1.

[27] Réginald Grégoire, Léo Moulin y Raymond Oursel, *The Monastic Realm*, Rizzoli, Nueva York, 1985, p. 271. [Ed. española: *La teoría monástica*, Publicacions Abadía Montserrat, Barcelona, 2001].

[28] Ibídem, p. 275.

[29] Stanley L. Jaki, «Medieval Creativity in Science and Technology», en *Patterns and Principles and Other Essays*, Bryn Mawr, Pa.: Intecollegiate Studies Institute, 1995, p. 81; véase también Lynn White Jr., «Eilmer of Malmesbury, an Eleventh-Century Aviator: A Case Study of Technological Innovation, Its Context and Tradition», *Technology and Culture*, 2, 1961, pp. 97-111.

Lana-Terzi, un sacerdote jesuita, desarrolló la técnica del vuelo más sistemáticamente y se hizo merecedor del título de padre de la aviación. Su libro de 1670, *Prodromo alla Arte Maestra,* fue el primer texto que describió la geometría y la física de una aeronave.[30]

Hubo asimismo entre los monjes consumados relojeros. El primer reloj del que tenemos noticia fue construido por el futuro papa Silvestre II para la ciudad alemana de Magdeburgo, en torno a 996. Otros perfeccionaron el arte de la relojería en fecha posterior. Peter Lightfoot, un monje de Glastonbury, construyó en el siglo XIV uno de los relojes más antiguos que se conservan en la actualidad, albergado, en excelentes condiciones de uso, en el Museo de la Ciencia de Londres.

Ricardo de Wallingford, abad de la congregación benedictina de Saint Albans y uno de los precursores de la trigonometría occidental, es famoso por el gran reloj astronómico que diseñó en el siglo XIV para su monasterio. Se dice que hasta dos siglos más tarde no apareció un reloj que pudiera superarlo en sofisticación tecnológica. Este magnífico mecanismo, hoy desaparecido, se perdió probablemente en el transcurso de las desamortizaciones monásticas emprendidas por Enrique VIII durante el siglo XVI. Las notas que dejó Ricardo de Wallingford han permitido no obstante construir una maqueta y una réplica del reloj a gran escala. Además de señalar el paso del tiempo, este artilugio era capaz de predecir con exactitud los eclipses lunares.

Los arqueólogos continúan desvelando la destreza de los monjes y su ingenio tecnológico. A finales de la década de 1990, el arqueometalúrgico de la Universidad de Bradford Gerry McDonnell halló pruebas de que la Abadía de Rievaulx, en el norte de Yorkshire, Inglaterra, llegó a alcanzar un grado de complejidad tecnológica comparable al de las grandes máquinas de la revolución industrial del siglo XVIII. (La Abadía de Rievaulx fue uno de los monasterios que

[30] Joseph MacDonnell, S. J., *Jesuit Geometers*, Institute of Jesuit Sources, San Luis, 1989, pp. 21-22.

Enrique VIII ordenó cerrar en la década de 1530, en el marco de su campaña de expropiación de los bienes eclesiásticos). La exploración de las ruinas de Rievaulx y de Laskill (una filial del monasterio situada a unos seis kilómetros de la casa madre), permitió descubrir a McDonnell un horno construido por los monjes para extraer el metal del mineral de oro.

Este tipo de horno se hallaba en el siglo XVI muy poco desarrollado con respecto a su modelo antiguo y presentaba numerosas deficiencias a la luz de los parámetros modernos. La escoria que producían estos hornos primitivos contenía una notable concentración de hierro, pues el depósito no alcanzaba la temperatura necesaria para extraer todo el hierro del mineral. La escoria descubierta por McDonnell en Laskill presentaba, sin embargo, un bajo contenido de hierro, en cantidad similar a la producida por un horno de fundición moderno.

McDonnell cree que los monjes estuvieron muy cerca de construir hornos específicamente diseñados para producir hierro fundido —el ingrediente que acaso marcó el preludio de la era industrial— y que el horno de Laskill puede considerarse un prototipo del modelo posterior. «Un asunto fundamental es que los cistercienses celebraban una reunión anual de abades con el fin de compartir los avances tecnológicos que se producían en toda Europa. La desaparición de los monasterios supuso la destrucción de esta red de transferencia tecnológica». Los monjes «pasaron a emplear hornos de fundición capaces de producir sólo hierro fundido. Se disponían a desarrollar esta actividad a gran escala cuando la destrucción de su monopolio por parte de Enrique VIII puso fin a esta iniciativa»[31].

De no haber sido por la codicia que llevó al monarca inglés a terminar con los monasterios ingleses, los monjes habrían estado a punto de preludiar la era industrial, con su aparejada explosión de

[31] David Derbyshire, «Henry "Stamped Out Industrial Revolution"», *Telegraph*, 21 de junio, 2002, Reino Unido; véase también «Henry's Big Mistake», *Discover*, febrero, 1999.

riqueza, población y aumento de la esperanza de vida. Fueron necesarios otros dos siglos y medio para que este avance se produjera finalmente.

Obras de caridad

En capítulo aparte atenderemos con mayor detalle a las obras de caridad realizadas por la Iglesia. Baste señalar por el momento que la Regla de San Benito obligaba a los monjes a dispensar limosnas y a ofrecer hospitalidad. Según la Regla: «Cualquier viajero será recibido como si de Cristo se tratara». Los monasterios eran posadas gratuitas que proporcionaban un lugar de descanso seguro y tranquilo a los peregrinos, a los pobres y a los viajeros extranjeros. Un antiguo historiador de la abadía normanda de Bec escribió: «Pregunten a españoles y borgoñeses o a cualquier viajero cómo fueron recibidos en Bec. Responderán que las puertas del monasterio están siempre abiertas para todos y que su pan es gratis para el mundo entero»[32]. La vida cotidiana se regía por el espíritu de Cristo, y cualquier forastero recibía cobijo y confort.

Se sabe que, en algunos casos, los monjes se esforzaban por seguir el rastro de los pobres que, perdidos o solos cuando caía la noche, necesitaban un lugar donde cobijarse. Así, por ejemplo, en Aubrac, donde a finales del siglo XVI se estableció un hospital monástico en medio de las montañas de Rouergue, una campana avisaba a cualquier viajero sorprendido por la intimidante oscuridad del bosque. La gente la llamaba «la campana de los caminantes»[33].

Con ánimo similar, no era infrecuente que los monjes que vivían cerca del mar idearan algún artilugio para prevenir a los marinos de los obstáculos peligrosos y contasen siempre con provisiones sufi-

[32] Charles Montalembert, *op. cit.*, pp. 89-90, 225.

[33] Ibídem, p. 227.

cientes para acoger a los náufragos. Se dice que la ciudad de Copenhague debe su origen a un monasterio fundado por el obispo Absalón, que atendía a las víctimas de los naufragios.

En la localidad escocesa de Arbroath, los abades instalaron una campana flotante en una roca especialmente traicionera de la costa de Forfarshire. La roca quedaba casi oculta por el agua en determinadas fases de la marea, y muchos navegantes temían chocar contra ella. Las olas hacían sonar la campana, advirtiendo así a los marinos de la presencia del peligro. La roca todavía se conoce como «La roca de la campana»[34]. Éstos son tan sólo algunos ejemplos de la preocupación de los monjes por las gentes que vivían en los alrededores, a lo cual debe sumarse su participación en la construcción o la reparación de puentes, caminos y otras infraestructuras de la época.

La labor más conocida de los monjes es la copia de manuscritos, tanto sagrados como profanos, una tarea considerada especialmente honrosa para quienes la desempeñaban. Un prior cartujo escribió: «Abordar esta labor con diligencia ha de ser la principal empresa de los cartujos... Cabe decir que ésta es, en cierto sentido, una obra inmortal, que nunca pasa y siempre perdura; un trabajo que, por así decir, no es trabajo; un oficio que sobresale sobre cualquier otro como el más adecuado para los hombres religiosos y educados»[35].

La palabra escrita

La honrosa labor del copista era difícil y exigente. En un manuscrito monástico puede leerse la siguiente inscripción: «Supone el que no sabe escribir que esta tarea no entraña esfuerzo alguno, mas sucede

[34] Ibídem, pp. 227-228. Charles Montalembert escribe mal el nombre del obispo Absalón.

[35] John B. O'Connor, *op. cit.*, p. 118.

que, si bien sólo tres dedos sostienen la pluma, el cuerpo entero se resiente». Era frecuente que los monjes trabajasen bajo un frío lacerante. Un copista apela en estos términos a nuestra simpatía en el momento de concluir la transcripción del comentario de San Jerónimo sobre el Libro de Daniel: «Tengan a bien los lectores que empleen este libro, no olvidar, se lo ruego, a quien se ocupó de copiarlo; fue un pobre hermano llamado Luis que, mientras transcribía este volumen llegado de un país extranjero, hubo de padecer el frío y de concluir de noche lo que no fuera capaz de escribir a la luz del día. Mas Tú, Señor, serás la recompensa de su esfuerzo»[36].

Casiodoro, un senador romano retirado, tuvo en el siglo VI una temprana visión de la empresa cultural que habrían de desempeñar los monasterios. En torno a los años centrales de la centuria, Casiodoro fundó el monasterio de Vivarium en el sur de Italia, al que dotó de una excelente biblioteca —a decir verdad, la única de la que a la sazón tenían noticia los eruditos de la época— y subrayó la importancia de la copia de manuscritos. Parece ser que algunos importantes manuscritos de Vivarium llegaron a la Biblioteca Laterana y a manos de los papas.[37]

Sorprendentemente, no es a Vivarium sino a otras bibliotecas y *scriptoria* (las salas habilitadas para la copia de textos) monásticos a las que debemos el gran corpus de literatura latina que ha sobrevivido hasta nuestros días. Cuando estas obras no fueron directamente salvadas y transcritas por los monjes, debemos su supervivencia a las bibliotecas y las escuelas asociadas con las grandes catedrales medievales.[38] Así, aun en aquellos casos en los que la Iglesia no realizaba sus propias aportaciones originales, se ocupaba de conservar los libros y los documentos de importancia seminal para la civilización que se había propuesto salvar.

[36] Charles Montalembert, *op. cit.*, pp. 151-152.

[37] L. D. Reynolds y N. G. Wilson, *Scribes and Scholars: A Guide to the Transmission of Greek and Latin Literature*, Clarendon Press, Oxford, 1991, p. 83.

[38] Ibídem, pp. 81-82.

El gran Alcuino —el teólogo y políglota que colaboró estrechamente con Carlomagno para restablecer el estudio y la erudición en la Europa central y occidental—, mencionaba entre los fondos de su biblioteca en York obras de Aristóteles, Cicerón, Lucano, Plinio, Estatio, Pompeyo Trogo y Virgilio. Alcuino cita en su correspondencia a otros autores clásicos, como Ovidio, Horacio y Terencio.[39] Sin embargo, Alcuino no era ni mucho menos el único que conocía y apreciaba a los antiguos maestros. Lupo (aprox. 805-862), abad de Ferrières, cita también a Cicerón, Horacio, Marcial, Suetonio y Virgilio. Abbo de Fleury (aprox. 950-1004), abad del monasterio de Fleury, era un buen conocedor de Horacio, Salustio, Terencio y Virgilio. Desiderio, a quien se tiene por el principal de los abades de Montecassino tras el propio San Benito y quien en 1086 ocupó el trono papal con el nombre de Víctor III, supervisó personalmente la transcripción de Horacio y de Séneca, así como las de la obra de Cicerón *De Natura Deorum,* y los *Fastos* de Ovidio.[40] Su amigo el arzobispo Alfano, que también fuera monje de Montecassino, poseía una fluidez similar con las obras de los escritores clásicos y citaba frecuentemente a Apuleyo, Aristóteles, Cicerón, Platón, Varro y Virgilio, además de imitar en sus propios versos a Ovidio y Horacio. Siendo abad de Bec, San Anselmo recomendó a sus discípulos la lectura de Virgilio y otros autores clásicos, aunque instándolos a pasar por alto los pasajes moralmente reprobables.[41]

El gran Gerberto de Aurillac, que escogió para su pontificado el nombre de Silvestre II, no se limitaba a la enseñanza de la lógica sino que animaba a sus alumnos a apreciar las obras de Horacio, Juvenal, Lucano, Persio, Terencio, Estatio y Virgilio. Sabemos que en lugares como Saint Alban's y Paderborne se ofrecían conferencias sobre autores clásicos. Se conserva un ejercicio realizado por San Hildeberto, en el que se reúnen fragmentos de Cicerón, Horacio, Juvenal, Persio, Séneca, Terencio y otros; el gran historiador decimonónico John Henry Cardinal Newman, convertido del anglicanismo, sugiere que San Hildeberto se había aprendido a Horacio de memoria.[42] Lo cierto es que la Iglesia cultivó, preservó, estudió y enseñó las obras de los autores clásicos, que de otro modo habrían desaparecido.

Algunos monasterios destacaron por sus conocimientos en determinadas ramas del saber. Así, los monjes de San Benigno de Dijon impartían conferencias de medicina, el monasterio de Saint Gall contaba con una escuela de pintura y grabado, y en ciertos monasterios alemanes se pronunciaban conferencias en griego, hebreo y árabe.[43]

Era frecuente que los monjes ampliaran estudios en alguna de las escuelas monásticas que se crearon durante el Renacimiento carolingio y en épocas sucesivas. Una vez dominadas las disciplinas que se impartían en su propia casa, Abbo de Fleury marchó a estudiar filosofía y astronomía a París y Reims; historias similares se cuentan del arzobispo de Rabán de Maguncia, San Wolfgang, y del papa Silvestre II).[44]

Montecassino, la casa madre de la Orden benedictina, experimentó en el siglo XI un resurgimiento cultural calificado como el «acontecimiento más espectacular en la historia de la erudición latina del siglo XI»[45]. Además del gran alcance de su empresa artística e intelectual, Montecassino recuperó el interés por los textos de la antigüedad clásica:

> Se recuperaron de un plumazo textos que de otro modo se habrían perdido para siempre; al esfuerzo de este monasterio le debemos la conservación de los últimos *Anales* e *Historias* de Tácito (Lámina XIV), *El asno de oro* de Apuleyo, los *Diálogos* de Séneca, *De lingua latina* de

---

39 Charles Montalembert, *op.cit.,* p. 145.

40 Ibídem, p. 146; Raymund Webster, «Pope Blessed Victor III», *Catholic Encyclopedia*, 2ª ed., 1913.

41 Charles Montalembert, *op.cit.,* p. 146. Véase también, John Henry Cardinal Newman, *op. cit.,* pp. 320-321.

42 John Henry Cardinal Newman, *op. cit.,* pp. 316-317.

43 Ibídem, p. 319.

44 Ibídem, p. 317-319.

45 L. D. Reynolds y N. G. Wilson, *op. cit.,* p. 109.

Varro, *De aquis* de Frontino y treinta y tantos versos de la sexta sátira de Juvenal que no figuran en ningún otro manuscrito.[46]

Junto a su esmerada conservación de las obras del mundo clásico y de los padres de la Iglesia, de importancia central para nuestra civilización, los monjes desarrollaron otra tarea de enorme relieve en su condición de copistas: la preservación de la Biblia.[47] Sin su devoción a esta tarea y las numerosas copias que produjeron, no es seguro que la Biblia hubiera sobrevivido a los ataques de los bárbaros. Los monjes iluminaban los Evangelios con exquisitas ilustraciones artísticas, como es el caso de los famosos Evangelios de Lindau y Lindisfarne, que son obras de arte además de obras de fe.

La historia de los monasterios ofrece abundantes ejemplos de la devoción que los monjes profesaban a los libros. San Benito Biscop, fundador del monasterio de Wearmouth, en Inglaterra, buscó volúmenes para la biblioteca de su monasterio por todo lo largo y ancho del mundo, embarcándose a tal fin en cinco travesías marítimas (y regresando en cada ocasión con un considerable cargamento).[48] Lupo pidió a uno de los hermanos la oportunidad de copiar la *Vida de los césares* de Suetonio e imploró a otro amigo que le trajera *La conspiración de Catilina* y la *Guerra yugurtina,* de Salustio, además del *Verrino* de Cicerón y cualquier otro volumen que pudiera ser de interés. A otro amigo le pidió en préstamo *La Retórica* de Cicerón y solicitó al Papa una copia de *De Oratore,* del mismo autor, así como de las *Instituciones* de Quintiliano y algunos otros textos. Gerberto, que mostraba el mismo entusiasmo por los libros, se ofreció a ayudar a otro abad para terminar algunas copias incompletas de Cicerón y del filósofo Demóstenes, para lo cual buscó los manuscritos de *Verrino* y *De Republica.*[49] Sabemos que San Maieul de Cluny

46 Ibídem, pp. 109-110.
47 John B. O'Connor, *op. cit.,* p. 115.
48 Charles Montalembert, *op. cit.,* p. 139.
49 John Henry Cardinal Newman, *op. cit.,* p. 321.

siempre tenía un libro en las manos cuando viajaba a caballo, tan entusiasta era de la lectura. También San Halinardo, abad de San Benigno de Dijon antes de convertirse en arzobispo de Lyon, cultivaba la misma afición y hablaba con orgullo de los filósofos de la Antigüedad.[50] «Sin estudio y sin libros —decía un monje de Muri— la vida de un monje es nada». En parecidos términos se expresaba San Hugo de Lincoln en sus tiempos de prior de Witham, el primer monasterio cartujo de Inglaterra: «Nuestros libros son nuestro deleite y nuestra riqueza en tiempo de paz, nuestras armas ofensivas y defensivas en tiempo de guerra, nuestro alimento cuando tenemos hambre y nuestra medicina cuando enfermamos»[51]. La admiración que la civilización occidental siente por la palabra escrita y por los textos de los autores clásicos es un legado de la Iglesia católica, que los preservó durante la época de las invasiones bárbaras.

Los monjes también ejercieron la docencia, con mayor o menor grado de intensidad a lo largo de los siglos. San Juan Crisóstomo nos cuenta que ya en sus tiempos (aprox. 347-407) era costumbre entre las gentes de Antioquía enviar a sus hijos para ser educados por los monjes. San Benito instruyó a los hijos de los nobles romanos.[52] San Bonifacio creó una escuela en cada uno de los monasterios que fundó en Alemania, mientras que San Agustín y sus monjes construyeron escuelas en Inglaterra y en el resto de los lugares en los que se estableció la congregación.[53] Entre los méritos de San Patricio destaca el fomento de la erudición en Irlanda, donde los monasterios se convirtieron en importantes centros de conocimiento, que dispensaban instrucción a monjes y legos por igual.[54]

50 Charles Montalembert, *op. cit.,* p. 143.
51 Ibídem, p. 142.
52 Ibídem, p. 118.
53 G. Cyprian Alston, «The Benedictine Order», *op.cit.*
54 Thomas Cahill, *How the Irish Saved Civilization,* Doubleday, Nueva York, 1995, pp. 150, 158. [Ed. española: *De cómo los irlandeses salvaron la civilización,* Debate, Barcelona, 1998].

Quienes no ingresaban en el monacato recibían sus enseñanzas en otros lugares, como las escuelas catedralicias que se crearon durante el reinado de Carlomagno. Sin embargo, aun cuando la aportación de los monasterios se hubiera limitado a enseñar a sus monjes a leer y a escribir, el logro no habría sido en absoluto desdeñable. Cuando los griegos micénicos sufrieron una catástrofe en el siglo XII a. C. —una invasión de los dorios, según algunos historiadores—, se sucedieron tres siglos de analfabetismo absoluto, conocidos como la Edad Oscura de Grecia. La escritura sencillamente sucumbió al desorden y al caos. El compromiso de los monjes con la lectura, la escritura y la educación garantizó, no obstante, que el aciago destino de los griegos micénicos no se abatiera sobre los europeos tras la caída del Imperio romano. Esta vez, gracias a los monjes, la cultura sobrevivió a la hecatombe política y social.

Los monjes hicieron mucho más que conservar la lectura y la escritura. Incluso un historiador poco amigo de la educación monástica, reconocía que: «Estudiaban las canciones de los poetas paganos y los escritos de los historiadores y los filósofos. Los monasterios y las escuelas monásticas vivieron un gran florecimiento, y cada casa se convirtió en un centro de enseñanza y de vida religiosa»[55]. Otro cronista poco favorable a los monjes escribió: «No sólo crearon las escuelas y se convirtieron en maestros sino que sentaron los cimientos de las universidades. Fueron los pensadores y los filósofos de su tiempo y modelaron el pensamiento político y religioso. A ellos, tanto individual como colectivamente, se debe la pervivencia del pensamiento y de la civilización del mundo clásico a lo largo de la Edad Media y el período moderno»[56].

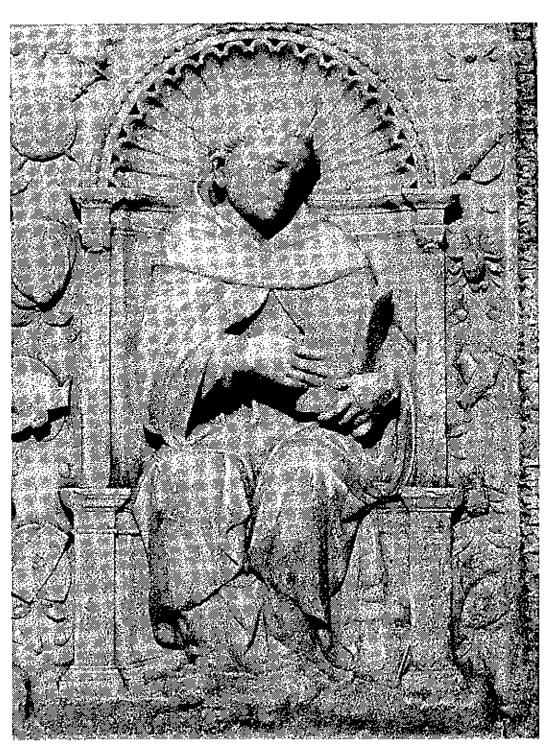
Este esbozo de las aportaciones de los monjes apenas roza la superficie de un asunto de hondo calado. En las décadas de 1860 y 1870, mientras el conde de Montalembert escribía sus seis volúmenes de historia de los monjes en Occidente, se lamentó en ocasiones

[55] Adolf von Harnack, citado en John B. O'Connor, *op. cit.*, p. 90.

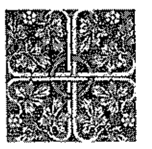
[56] Alexander Clarence Flick, *op. cit.*, pp. 222-223.

de su incapacidad para ofrecer algo más que una somera perspectiva de grandes figuras y grandes hazañas, y de continuo remitía a sus lectores a las referencias en sus notas a pie de página. La contribución monástica a la civilización occidental es, como hemos visto, inmensa. Entre otras cosas, los monjes enseñaron las técnicas de la metalúrgica, introdujeron nuevos cultivos, copiaron textos antiguos, preservaron la educación, fueron pioneros en tecnología, inventaron el champán, mejoraron el paisaje europeo, proporcionaron bienestar a los viajeros y se ocuparon de los extraviados y de los náufragos. ¿Hay alguien en la historia de la civilización occidental que pueda jactarse de tener un currículo semejante? Como veremos en el capítulo siguiente, la Iglesia que dio a Occidente sus monjes es la misma que creó las universidades.

Capítulo 4
La Iglesia y la Universidad



Sepulcro del príncipe don Juan, de Domenico Fancelli (s. XV-XVI), detalle de Santo Tomás de Aquino. Uno de los más grandes filósofos de todos los tiempos, Santo Tomás demostró que el pensamiento de Aristóteles podía armonizarse con las enseñanzas de la Iglesia. Sus clases de Teología y Filosofía eran las más concurridas de la Universidad. (Real Monasterio de Santo Tomás, Ávila).



Si bien muchos estudiantes universitarios no son capaces de situar cronológicamente la Edad Media, suelen estar convencidos de que ésta fue una época de ignorancia, represión y superstición intelectual. Nada más lejos de la verdad, puesto que a este período se debe uno de los principales logros de la civilización occidental: el sistema universitario.

La Universidad fue un fenómeno enteramente nuevo en la historia de Europa. Ni en Grecia ni en Roma había existido nada similar.[1] La institución que hoy conocemos, con sus facultades, programas, exámenes y títulos, así como la diferencia entre estudios superiores y estudios de grado medio, procede directamente del mundo medieval. Según el historiador Lowrie Daly, la Iglesia desarrolló el sistema universitario porque era «la única institución en Europa que mostraba un interés riguroso por la conservación y el cultivo del conocimiento»[2].

Se desconoce la fecha exacta de la aparición de las universidades en París, Bolonia, Oxford y Cambridge, pues su existencia es fruto

---

1 Véase Charles Homer Haskins, *The Rise of Universities,* Cornell University Press, Ithaca, 1957 [1923], p.1; *The Renaissance of the Twelfth Century,* Meridian, Cleveland, 1957 [1927], p. 369; Lowrie J. Daily, *The Medieval University, 1200-1400,* Sheed and Ward, Nueva York, 1961, pp. 213-214.

2 Lowrie J. Daly, *The Medieval University, 1200-1400,* Sheed and Ward, Nueva York, 1961, p. 4.

de un proceso sostenido a lo largo del cual las dos primeras comenzaron como escuelas catedralicias y las segundas como reuniones informales de maestros y estudiantes. Sí sabemos con certeza que todas ellas cobraron forma en la segunda mitad del siglo XII.

Para identificar como universidad un determinado centro de enseñanza medieval atendemos a una serie de características especiales. Una universidad poseía un corpus textual obligatorio que los profesores ampliaban con sus particulares y respectivas visiones. Contaba además con programas académicos bien definidos, que duraban un número de años más o menos fijo y garantizaban la obtención de ciertos diplomas. La obtención del título de «maestro» permitía a quienes lo ostentaban el acceso al gremio de docentes, tal como un maestro artesano se incorporaba al gremio de su correspondiente oficio. Era frecuente que las universidades lucharan con la autoridad exterior para alcanzar su autogobierno, además de su reconocimiento legal como corporaciones.[3]

Al impulso intelectual de la Iglesia en el fomento de las universidades se sumaron el estímulo y el apoyo del papado. La concesión de una cédula pontificia a las universidades es, naturalmente, un indicio de esta importante función papal. En la época de la Reforma existían ochenta y una universidades en Europa. Treinta y tres de éstas se hallaban en posesión de una cédula pontificia, quince habían recibido una cédula real o imperial, veinte gozaban de ambas acreditaciones y trece carecían de ellas.[4] Era una idea comúnmente aceptada que las universidades no podían otorgar títulos sin la aprobación del Papa, del rey o del Emperador. El papa Inocencio IV, concedió este privilegio a la Universidad de Oxford en 1254. El Pontífice, de facto, y el Emperador, en teoría, ejercían la autoridad en toda la Cristiandad, de ahí que las universidades hubieran de

[3] Richard C. Dales, *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, University Press of America, Washington D. C., 1980, p. 208.

[4] «Universities», *Catholic Encyclopedia*, 1913. Las universidades que carecían de cédula pasaron a ser espontáneamente *ex consuetudine*.

dirigirse a ellos para solicitar el derecho de otorgar titulaciones. Una vez las instituciones universitarias contaban con la aprobación de cualquiera de estas figuras de autoridad universal, sus titulaciones eran reconocidas en todo el mundo cristiano. Los diplomas que sólo recibían el respaldo de los monarcas nacionales se consideraban únicamente válidos en sus correspondientes reinos.[5]

El grado de «maestro» facultaba en determinados casos a quien lo alcanzaba para ejercer la enseñanza en cualquier lugar del mundo (*ius ubique docendi*), un privilegio con el que contaban las universidades de Bolonia, Oxford y París. Tenemos noticia de esto a través de un documento del papa Gregorio IX perteneciente a la Universidad de Toulouse, que se convirtió en un modelo para el futuro. En torno a finales del siglo XIII «el *ius ubique docendi* se había convertido en el sello jurídico de la institución universitaria».[6] Estos «maestros» eran teóricamente libres para incorporarse a cualquier centro universitario de Europa occidental, aunque en la práctica cada institución prefería examinar al candidato antes de su admisión.[7] Pese a todo, este privilegio de concesión papal desempeñó una función significativa en cuanto a la difusión del conocimiento y el fomento del concepto de una comunidad académica internacional.

Ciudad y toga

El papel del papado en las universidades se extendió a otros muchos asuntos. Un somero repaso a la historia de las universidades en la Edad Media revela que los conflictos entre la universidad y el pue-

[5] Ibídem.

[6] Gordon Leff, *Paris and Oxford Universities in the Thirteenth and Fourteenth Centuries: An Institutional and Intellectual History*, John Wiley and Sons, Nueva York, 1968, p. 18.

[7] Lowrie J. Daly, *op. cit.*, p. 167.

blo o el gobierno de la zona no eran infrecuentes. La población local se mostraba a menudo ambivalente con respecto a los estudiantes universitarios; por un lado, la universidad era sumamente beneficiosa para los comerciantes y para la economía en general, puesto que los estudiantes tenían dinero para gastar; sin embargo, los universitarios también eran irresponsables y poco disciplinados. Según cuenta un comentarista moderno, a los habitantes de las ciudades donde se establecieron las universidades medievales les encantaba el dinero, pero detestaban a los estudiantes. Así las cosas, era habitual que alumnos y profesores se quejaran de «los abusos de la población local, el mal trato de la policía, la privación de lo que hoy llamaríamos un correcto procedimiento legal y las estafas en cuanto a rentas, alimentos y libros»[8]

En este contexto, la Iglesia proporcionaba a los estudiantes una protección especial, al concederles lo que se conocía como beneficio del clero. El clero gozaba en la Europa medieval de un estatuto jurídico especial: ponerle la mano encima a un clérigo se consideraba un delito extraordinariamente grave, y los clérigos tenían derecho a exigir que sus causas fueran juzgadas por un tribunal eclesiástico, en lugar de civil. En su condición de clérigos o aspirantes al clero, los universitarios disfrutaban también de estas prerrogativas. Los gobernantes civiles concedían beneficios similares: en 1200, Felipe Augusto de Francia otorgó y ratificó estos privilegios a los estudiantes de la Universidad de París, al permitirles que sus casos fueran oídos por un tribunal más favorable que el del municipio.[9]

Fueron numerosas las ocasiones en las que los papas intervinieron en beneficio de la Universidad, como cuando en 1220 el pontífice Honorio III (1216-1227) se puso de parte de los estudiantes de Bolonia, que protestaban por las violaciones de sus libertades. Y cuando el canciller de París insistió en que se jurase lealtad a su persona, Inocencio III (1198-1216) se apresuró a actuar. En 1231, cuando los oficiales de la diócesis local invadieron la autonomía universitaria, Gregorio IX promulgó la bula *Parens Scientiarum,* en favor de los «maestros» de París. Este documento otorgaba efectivamente a la Universidad de París el derecho de autogobierno y la facultaba para establecer sus propias reglas en lo relativo a estudios y cursos. El Papa concedió asimismo a la universidad una jurisdicción papal independiente, emancipándola de la tutela diocesana. «Con este documento —escribe un historiador— la universidad alcanza su mayoría de edad y aparece en la historia legal como una corporación intelectual plenamente formada, destinada a la formación y al desarrollo académicos»[10]. «El papado —asegura otro especialista— debe considerarse una fuerza mayor a la hora de forjar la autonomía del gremio de París [es decir, el cuerpo organizado de académicos parisinos]»[11].

En el mismo documento, el Papa intentaba garantizar un entorno justo y pacífico para los centros universitarios mediante la concesión de un privilegio conocido como *cessatio*: el derecho a suspender las clases e ir a la huelga general si se abusaba de sus miembros. Se incluía entre las causas justas «la privación del derecho a establecer el precio máximo del alojamiento; la injuria o la mutilación de un estudiante y la ausencia de una satisfacción adecuada en el plazo de quince días; [o] el encarcelamiento ilegal de un estudiante»[12].

Empezó a ser común que las universidades remitieran sus quejas al Papa de Roma.[13] En varias ocasiones, el Pontífice intervino ante las autoridades universitarias para forzar el pago de los salarios de los profesores; los papas Bonifacio VIII, Clemente V, Clemente VI y Gregorio IX tuvieron que adoptar medidas similares.[14] Así las co-

8 Joseph H. Lynch, *The Medieval Church: A Brief History,* Longman, Londres, 1992, p. 250.

9 Lowrie J. Daly, *op. cit.,* pp. 163-164.

10 Ibídem, p. 22.

11 A. B. Cobban, *The Medieval Universities: Their Development and Organization,* Methuen & Co., Londres, 1975, pp. 82-83.

12 Lowrie J. Daly, *op. cit.,* p. 168.

13 A. B. Cobban, *op, cit.,* p. 57.

14 Ibídem.

sas, no es de extrañar que un historiador declarase que «el protector más sólido y fiable era el Papa de Roma. Fue él quien otorgó, aumentó y protegió un estatuto privilegiado en un mundo donde los conflictos de jurisdicción eran habituales»[15].

Así, mientras el sistema universitario seguía siendo joven, los papas fueron, además de sus principales protectores, la autoridad a la que tanto los estudiantes como la institución académica podían recurrir en caso de desacuerdo. La Iglesia expedía cédulas, protegía los derechos de la Universidad, se alineaba con los docentes en caso de injerencia indebida por parte de la autoridad no universitaria, construía una comunidad académica internacional sobre la base del *ius ubique docendi* y (como veremos más adelante) permitía y estimulaba un debate intelectual enérgico y en gran medida exento de restricciones, tal como hoy lo conocemos en las instituciones universitarias. Ninguna otra institución hizo más por difundir el conocimiento, dentro y fuera de las universidades, que la Iglesia católica.

Las universidades medievales se distinguían en ciertos aspectos fundamentales de las universidades modernas. Inicialmente, la Universidad carecía de un edificio o un *campus* propio. Más que un lugar determinado, la Universidad estaba formada por el cuerpo docente y los estudiantes. Las conferencias se impartían en las catedrales o en salas privadas. Tampoco había bibliotecas. Era difícil reunir importantes colecciones de libros, aun cuando las universidades hubieran contado con instalaciones propias; a decir de algunas estimaciones, la copia de un volumen típico exigía entre seis y ocho meses de trabajo del copista. (De ahí que incluso las grandes colecciones monásticas fueran más bien escasas y poco admirables a juzgar por nuestros criterios modernos). Lo normal era que los estudiantes alquilasen, en lugar de comprar, los libros absolutamente necesarios.

Muchos universitarios medievales procedían, al parecer, de familias humildes, aunque predominaban entre ellos los hijos de las fa-

[15] Lowrie J. Daly, *op.cit.*, p. 202.

milias adineradas. La mayoría de los estudiantes de artes (en sentido amplio) tenían entre catorce y veinte años. Eran numerosos los jóvenes que asistían a la universidad con la intención de desarrollar una profesión, razón por la cual los estudios más comunes eran los de leyes. A estos estudiantes se sumaban muchos sacerdotes que simplemente deseaban ampliar sus conocimientos o que llegaban apadrinados por un superior eclesiástico.[16]

Cuanto más se asentaban las universidades, más traumático resultaba para la vida de la ciudad que la Universidad decidiera trasladarse a otro lugar. Estos traslados no eran infrecuentes, tanto más cuanto que en sus comienzos las universidades carecían de edificios y espacios propios. Así, por ejemplo, la Universidad de Padua nació cuando en 1222 algunos académicos abandonaron Bolonia. Con el fin de evitar escisiones, las autoridades civiles ofrecían a estas instituciones una amplia variedad de ayudas y privilegios.[17]

¿Qué se estudiaba en estos grandes centros de enseñanza? Las siete artes liberales, para los principiantes, además de Derecho Civil y canónico, filosofía natural, medicina y teología. Las universidades se beneficiaron felizmente de los frutos de lo que algunos historiadores han denominado el renacimiento del siglo XII.[18] Una intensa actividad traductora permitió recuperar muchas de las grandes obras del mundo antiguo perdidas para los intelectuales occidentales durante demasiados siglos. Figuran entre estos textos la geometría de Euclides; la lógica, la metafísica, la filosofía natural y la ética de Aristóteles, y los trabajos médicos de Galeno. Florecieron asimismo los estudios legales, particularmente en Bolonia, cuando se redescubrió el *Digesto*, pieza clave del *Corpus Juris Civilis* del emperador Justiniano, un compendio de Derecho Romano enormemente admirado desde sus orígenes hasta el día de hoy.

[16] Gordon Leff, *op.cit.*, p. 10.

[17] Ibídem, pp. 8-9.

[18] El estudio clásico pertenece a Charles Homer Haskins, *The Renaissance of the Twelfth Century* y *The Rise of Universities, op. cit.*, pp. 4-5.

Vida académica

La distinción que hoy realizamos entre estudios superiores y estudios no superiores quedó más o menos establecida desde los comienzos del sistema universitario. Y, tal como sucede en la actualidad, determinados centros de enseñanza destacaron entonces en algunas materias, como Bolonia en leyes y París en teología y en artes.

El artista (esto es, el estudiante de artes liberales) y el alumno que aún no había obtenido su titulación, asistía a conferencias, participaba en los debates que se organizaban en las aulas y escuchaba los debates formales entablados por otros. Sus maestros disertaban sobre algún texto importante, a menudo de la Antigüedad clásica. Además de sus propios comentarios sobre los textos antiguos, los profesores incluyeron progresivamente una serie de preguntas que debían resolverse con ayuda del pensamiento lógico. Con el paso del tiempo, las preguntas desplazaron en lo esencial a los comentarios. Aquí se encuentra el origen del método de razonamiento escolástico, como el que hallamos en la *Summa Theologiae* de Santo Tomás de Aquino.

Este tipo de preguntas se formulaban en el curso de un debate ordinario. A petición del «maestro», los alumnos debían defender uno u otro aspecto de la cuestión. Una vez concluido el debate, era el «maestro» quien «determinaba» o resolvía la situación. Para obtener una licenciatura en artes el alumno debía dirimir satisfactoriamente una cuestión ante sus examinadores. (Sin embargo, antes de que se le permitiese comparecer ante el tribunal universitario, debía demostrar que poseía la formación adecuada y era apto para ser evaluado). La importancia que se daba tanto a la correcta argumentación, mediante la defensa persuasiva de cada aspecto del problema, como a la búsqueda de una solución racional a los conflictos, no coincide en absoluto con la visión mayoritaria de la vida intelectual en la Edad Media. No obstante, era así como operaba el proceso para la obtención de un título universitario.

Una vez el alumno había dirimido la cuestión, éste recibía el título de Licenciado en Artes. El proceso requería por término general entre cuatro y cinco años. Llegado este punto, el alumno podía dar por concluida su formación —como suelen hacer actualmente la mayoría de los licenciados en humanidades— y buscar un empleo remunerado (incluso como profesor en alguna escuela de rango inferior), o bien proseguir sus estudios con miras a alcanzar un diploma superior. El título de «maestro», que se obtenía una vez completados satisfactoriamente los estudios de grado superior, facultaba para ejercer la docencia en el marco del sistema universitario.

El futuro maestro debía demostrar su competencia en el canon de grandes obras de la civilización occidental. Esto sucedía antes de solicitar su licencia docente o su título de licenciado, una distinción intermedia entre el diploma elemental y el título de maestro, y a dicho proceso debían someterse no sólo los futuros profesores, sino todo aquel que quisiera procurarse un buen puesto en la vida civil o eclesiástica. La visión que ofrece un historiador moderno de los textos que el estudiante medieval debía conocer permite hacerse una idea del grado de formación que alcanzaba un estudiante avanzado:

> Una vez obtenido su diploma universitario, y antes de aspirar a su licencia docente, el estudiante debía haber «conocido en París o en otra universidad», las siguientes obras de Aristóteles: *Física*, *De la generación y de la corrupción*, *Del cielo* y *Parva Naturalia;* también los tratados *De la sensación y de lo sensible*, *Del sueño y de la vigilia*, *De la memoria y del recuerdo*, *De la longevidad y de la brevedad de la vida.* Asimismo, debía conocer (o tener intención de hacerlo en el futuro) la *Metafísica*, y haber asistido a clases sobre los trabajos matemáticos del filósofo griego. [El historiador Hastings] Rashdall, ofrece en relación con el currículo de Oxford la siguiente lista de lecturas obligatorias para alcanzar la maestría, una vez obtenido el primer diploma. Textos sobre las artes liberales: Prisciano en gramática; la *Retórica* de Aristóteles o los *Tópicos* de Boecio, o la *Nova Rhetorica* de Cicerón, o *Las Metamorfosis* de Ovidio y la *Poetria Virgilii* en retórica; *De Interpretatione* (tres trimestres) o los *Tópicos* de Boecio (libros 1-3), o los *Primeros Analíticos* o los *Tópicos* de Aristóteles; en aritmética y en música a Boecio; en geometría a Euclides, Alhacen, o la *Perspectiva* de Vitelio; en astrono-

mía la *Theorica Planetarum* (dos trimestres) o el *Almagesto* de Ptolomeo. En filosofía natural: la *Física* o *Del cielo* (tres trimestres), o *De las propiedades de los elementos*, o *Meteorología* o *De los vegetales y las plantas*, o *Del alma de los animales*, o cualquiera de las *Parva Naturalia*; en filosofía moral la *Ética* o la *Política* de Aristóteles (tres trimestres) y en metafísica la *Metafísica* (dos trimestres o tres si el candidato aún no ha «defendido» su causa de debate).[19]

El procedimiento para la obtención de la licenciatura no se presta a generalizaciones, si bien ofrece una nueva muestra de la amplitud de los conocimientos y del compromiso con ciertos principios de la vida universitaria. Completado este proceso, el alumno recibía una licencia oficial. La persona que obtenía su licenciatura en Santa Genoveva, se arrodillaba delante del vicecanciller, quien decía:

> Por la autoridad que me han concedido los apóstoles Pedro y Pablo, yo te otorgo la licencia para impartir clases, leer, debatir, dirimir y ejercer cualesquiera otras actividades escolásticas y docentes, tanto en la facultad de artes de París como en otros lugares, en el nombre del Padre, del Hijo y del Espíritu Santo, Amén.[20]

No es fácil determinar el tiempo medio que transcurría entre la obtención del primer diploma universitario y el título de maestro (que al parecer exigía el conocimiento de una amplia multitud de libros), aunque suele estimarse que este período duraba entre seis meses y tres años. Se sabe de un candidato que acaso ya había leído todos los libros requeridos y recibió ambas distinciones en el mismo día.[21]

Contrariamente a la impresión general, según la cual las investigaciones estaban impregnadas de presupuestos teológicos, los intelectuales medievales respetaban en gran medida lo que se conocía como filosofía natural, una rama del conocimiento que se ocupaba del funcionamiento del mundo físico, más concretamente de sus movimientos y de sus cambios. En su búsqueda de explicaciones naturales para los fenómenos de la naturaleza, estos investigadores desarrollaban sus estudios al margen de la teología. Los filósofos naturales de las facultades de artes, escribe Edward Grant en *God and Reason in the Middle Ages*, «debían abstenerse de introducir la teología y las cuestiones de fe en el terreno de la Filosofía Natural»[22]

Este respeto a la autonomía de la filosofía natural con respecto a la teología se observaba igualmente entre los teólogos que escribían acerca de las ciencias físicas. Alberto Magno, el gran maestro de Santo Tomás de Aquino, recibió de sus hermanos dominicos la petición de escribir un libro de física que les ayudara a comprender las obras de Aristóteles sobre esta materia. Aun cuando ellos tal vez esperasen que el trabajo de Alberto estuviera salpicado de ideas teológicas, el autor rechazó explícitamente este enfoque, con la aclaración de que las ideas teológicas correspondían a los tratados de teología, no a los de física.

El estudio de la lógica medieval proporciona nuevos testimonios del compromiso con el pensamiento racional. «Mediante una rigurosa enseñanza de la lógica —escribe Grant— los estudiantes medievales cobraban conciencia de las sutilezas del lenguaje y de las trampas de la argumentación. De ahí que la utilidad de la razón tuviese un gran peso en la educación universitaria». Edith Sylla, especialista en filosofía natural, lógica y teología de los siglos XIII y XIV, afirma que deberíamos «maravillarnos del grado de complejidad lógica que a buen seguro alcanzaban los universitarios de Oxford en el siglo XIV»[23].

Los estudiantes seguían, naturalmente, el ejemplo de un genio de la lógica como Aristóteles, aunque también componían sus propios textos de lógica. ¿Quién escribió los más famosos de estos textos? Un futuro Papa, Pedro de España (Juan XXI), en la década de

[19] Lowrie J. Daly, *op. cit.*, pp. 132-133.
[20] Ibídem, p. 135.
[21] Ibídem, p. 136.

[22] Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages*, Cambridge University Press, Cambridge, 2001, p. 184.
[23] Ibídem, p. 146.

1230. Sus *Summulae logicales* se convirtieron en modelo de texto por espacio de varios cientos de años, y en el siglo XVII ya se habían realizado 166 ediciones de esta obra.

El período escolástico

Si la Edad Media hubiera sido en verdad un tiempo en el que los asuntos se resolvían por el mero recurso a la autoridad, este compromiso con el estudio de la lógica formal habría carecido de sentido. El ejercicio de la lógica revela, por el contrario, la existencia de una civilización decidida a comprender y a persuadir. A tal fin, los hombres educados deseaban formar universitarios capaces de detectar las falacias lógicas y de formular argumentos lógicamente sólidos.

Éste fue el período escolástico. Es difícil ofrecer una definición satisfactoria del escolasticismo válida para todos los pensadores a los que engloba. El escolasticismo era, por un lado, el término asignado a la labor intelectual realizada en las escuelas, es decir, en las universidades de Europa. El término alude no tanto al contenido del pensamiento de estos intelectuales como al método que utilizaban. Los escolásticos se entregaban a la razón como herramienta indispensable para el estudio de la teología y la filosofía, y a la dialéctica —la yuxtaposición de posiciones contrarias, seguida por la resolución del asunto en liza mediante el recurso a la razón y la autoridad— como método más adecuado para abordar cuestiones de interés intelectual. A medida que esta tradición fue madurando, los tratados escolásticos empezaron a ceñirse a una pauta fija, que consistía en: plantear una cuestión, exponer los argumentos contrarios, ofrecer la opinión del propio autor y dar respuesta a las objeciones.

Es posible que el primer escolástico fuese San Anselmo (1033-1109). Anselmo, que fue abad del monasterio de Bec y arzobispo de Canterbury, se distinguió de la mayoría de los escolásticos por no sostener una postura académica formal, si bien compartía con ellos

el uso de la razón para explorar las cuestiones de índole teológica y filosófica. Su *Cur Deus Homo,* por ejemplo, analiza desde un punto de vista racional por qué era oportuno y adecuado que Dios se convirtiera en hombre.

En los círculos filosóficos, sin embargo, San Anselmo es más conocido por su prueba racional de la existencia de Dios. Su línea argumental, conocida como argumento ontológico, ha estimulado e intrigado incluso a quienes discrepan de ella. La existencia de Dios estaba para Anselmo implícita en la propia definición de Dios. Así como un buen conocimiento y una comprensión profunda de la idea de nueve implica que la raíz cuadrada de este número es tres, una comprensión profunda de la idea de Dios implica que este ser debe existir necesariamente.[24] Anselmo postula como definición válida de Dios «la de que nada mayor puede concebirse». (En aras de la sencillez, reduciremos la formulación de Anselmo a «el más grande ser concebible». El más grande ser concebible ha de acumular toda la perfección, de lo contrario no sería el más grande ser concebible. Ahora bien, Anselmo afirmaba que la existencia es una perfección, pues es mejor existir a no existir. Supongamos, sin embargo, que Dios existía tan sólo en las mentes de las personas, pero que no existía en realidad. Esto equivale a decir: supongamos que el más grande ser concebible sólo existiese como una idea en nuestras mentes y no tuviera existencia en el mundo extramental (el mundo fuera de nuestras mentes). En ese caso, no sería el más grande ser concebible, puesto que seríamos capaces de concebir un ser mayor, un ser que existiera tanto en nuestras mentes como en el mundo real. Así, la mera noción de «el más grande ser concebible»). implica de inmediato la existencia de dicho ser, pues si no existiera en el mundo real no sería el más grande ser concebible.

24 Esta formulación de las afirmaciones de Anselmo corresponde al doctor William Marra (fallecido en 1998), un viejo amigo que enseñó Filosofía durante varias décadas en la Universidad de Fordham y que pertenecía a esa minoritaria tradición de filósofos occidentales convencidos de que San Anselmo demostró con éxito la necesidad de la existencia de Dios.

Filósofos posteriores, entre los que figura Santo Tomás de Aquino, no llegaron a convencerse de la prueba de San Anselmo —si bien una minoría ha insistido en que Anselmo tenía razón—, pese a lo cual muchos grandes filósofos se vieron compelidos a considerar la argumentación del santo por espacio de los cinco siglos posteriores y aún más adelante. Más significativo que el eco secular de San Anselmo es su compromiso con la razón, desarrollado con mayor eficacia por los escolásticos que lo siguieron.

Otro de los primeros escolásticos más notables fue Pedro Abelardo (1079-1142), un maestro ampliamente admirado que pasó diez años de su vida enseñando en la escuela catedralicia de París. En *Sic et Non* (aprox. 1120) Abelardo elaboraba una lista de aparentes contradicciones, en la que citaba pasajes de los primeros padres de la Iglesia así como de la propia Biblia. Fuera cual fuese la solución adecuada en cada caso, la tarea de la razón humana —y más concretamente la de los discípulos de Abelardo—consistía en resolver estas dificultades intelectuales.

El prólogo a *Sic et Non* contiene un hermoso testimonio de la importancia de la actividad intelectual y del celo con que debía realizarse:

> Presento aquí una serie de declaraciones de los Santos Padres, siguiendo el orden de mis recuerdos. Las discrepancias que estos textos parecen contener suscitan ciertas cuestiones que sin duda han de suponer un desafío para mis jóvenes lectores, que habrán de proceder con celo sumo para establecer la verdad y aumentarán así su perspicacia. La fuente primigenia de la sabiduría se ha definido como una indagación continua y penetrante. Aristóteles, el más brillante de todos los filósofos, animó a sus discípulos a emprender esta tarea haciendo uso de toda su curiosidad... Nos dice así: «Es una insensatez formular afirmaciones rotundas sobre estas cuestiones si antes no se les ha dedicado una buena cantidad de tiempo. Es un ejercicio útil cuestionar cada detalle». Cuando hacemos una pregunta empezamos a indagar, y cuando indagamos alcanzamos la verdad, y la Verdad nos ha dicho, ciertamente: «Buscad, y encontraréis; llamad y se os abrirá». Él nos lo mostró con Su propio ejemplo moral cuando a la edad de doce años lo encontraron «sentado entre los doctores, escuchando y preguntando». Él que es la Luz, la plena y perfecta sabiduría de Dios, deseaba con Sus preguntas dar ejemplo a Sus discípulos antes de convertirse en modelo de maestros con Sus predicaciones. Así, cuando aduzco pasajes de las Escrituras, es para incitar y estimular a mis lectores a que indaguen en la verdad, y cuanto mayor sea la autoridad de estos pasajes, más concienzuda ha de ser la indagación.[25]

Pese a la censura eclesiástica que le acarreó este trabajo sobre la Trinidad, Abelardo estaba en línea con la vitalidad intelectual de su época, con la que compartía la confianza en los poderes de la razón que el hombre había recibido de Dios. Abelardo fue un fiel hijo de la Iglesia; los eruditos rechazan hoy la idea de que Abelardo fuese un racionalista convencido, a la manera del siglo XVIII, que se servía de la razón con el propósito de socavar la fe. Su obra fue siempre constructiva y encaminada a reforzar el gran edificio de verdad que la Iglesia poseía. En cierta ocasión, Abelardo dijo que no «deseaba ser filósofo, si eso significaba rebelarse contra [el Apóstol] Pablo, ni tampoco un Aristóteles si eso significaba separarse de Cristo»[26]. Los herejes, decía, empleaban los argumentos de la razón para arremeter contra la fe, de ahí que fuera sumamente oportuno y adecuado que los fieles a la Iglesia hiciesen uso de la razón en defensa de la fe.[27]

Aun cuando Abelardo asombró a más de uno en su día, su adhesión a la razón para abordar las cuestiones teológicas sirvió de ejemplo a escolásticos posteriores y culminó un siglo más tarde con Santo Tomás de Aquino. En ese breve lapso de tiempo, la influencia de Abelardo resulta evidente en el caso de Pedro Lombardo (aprox. 1100-1160),

---

25 Edward Grant, *op. cit.*, pp. 60-61.

26 David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science*, University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 196.

27 Sobre Abelardo como fiel hijo de la Iglesia antes que racionalista dieciochesco, véase David Knowles, *The Evolution of Medieval Thought*, Longman, Londres, 1988, pp. 111 y ss. [Ed. española, «La Iglesia en la Edad Media», en *Nueva historia de la Iglesia*, vol. 2, Ediciones Cristiandad, Madrid, 1977].

que acaso fuera discípulo suyo. Pedro Lombardo sirvió brevemente como arzobispo de París y escribió las *Sentencias*, una obra que, junto con la Biblia, habría de convertirse en el libro de texto fundamental para los estudiantes de teología en el curso de los cinco siglos siguientes. El libro en cuestión es una exposición sistemática de la fe católica y se refiere a numerosos asuntos, desde los atributos de Dios, hasta cuestiones como el pecado, la gracia, la Encarnación, la redención, las virtudes, los sacramentos y las Cuatro Realidades Últimas (la muerte, el juicio, el cielo y el infierno). De manera muy significativa, buscaba la conciliación entre la dependencia de la autoridad y la voluntad de recurrir a la razón para explicar las cuestiones teológicas.[28]

El más grande de los escolásticos y, ciertamente, una de las más grandes mentes de todos los tiempos, fue Santo Tomás de Aquino (1225-1274). Su sobresaliente *Summa Theologiae* planteaba y respondía millares de preguntas sobre teología y filosofía, desde la teología de los sacramentos a la justicia de la guerra, pasando por si debían criminalizarse los vicios (Santo Tomás afirmaba que no). Santo Tomás demostró que Aristóteles, a quien tanto él como muchos de sus contemporáneos consideraban el mejor pensador profano, podía armonizar perfectamente con las enseñanzas de la Iglesia.

Los escolásticos discurrieron sobre muchos e importantes problemas, si bien en los casos de Anselmo y Aquino hemos preferido centrarnos en la existencia de Dios, acaso el ejemplo clásico de uso de la razón en defensa de la fe. (La existencia de Dios se enmarcaba en la categoría de conocimientos que, a juicio de Santo Tomás, podían alcanzarse mediante la razón, además de la revelación divina). Ya hemos visto el argumento de Anselmo; el Aquinate, por su parte, desarrolló cinco maneras de demostrar la existencia de Dios en su *Summa Theologiae*, explayándose en su descripción en la *Summa contra Gentiles*. A fin de dar al lector cierta idea de la naturaleza y el alcance del argumento escolástico, veremos cómo se enfrentó el Aquinate a esta cuestión, atendiendo a lo que técnicamente se ha dado en llamar su

[28] Lowrie J. Daly, *op.cit.*, p. 105.

argumento sobre la causalidad eficaz y tomando prestado algún fragmento de su argumento sobre la contingencia y la necesidad.[29]

Las ideas de Santo Tomás se comprenden mejor si partimos de algunos experimentos con el pensamiento tomados del mundo profano. Supongamos que queremos comprar un pavo. Llegamos a la tienda y vemos que debemos coger un número de orden. Sin embargo, cuando estamos a punto de coger un número descubrimos que antes de coger número es preciso coger número. Y cuando estamos a punto de coger ese número descubrimos que para ello es preciso coger otro número. Así, debemos coger un número para coger un número para coger un número que nos permita comprar un pavo.

Supongamos ahora que la serie de números que debemos coger es infinita. Cada vez que estamos a punto de coger un número descubrimos que para ello siempre es preciso coger un número anterior. En estas condiciones, jamás llegaremos al mostrador para comprar el pavo. Desde aquí y hasta el final de los tiempos no haremos otra cosa que coger números.

Si resulta que vemos pasar a alguien que acaba de comprar medio kilo de *roast beef*, comprenderemos de inmediato que la serie de números no es infinita. Ya hemos visto que si la serie fuera infinita nadie lograría jamás llegar hasta el mostrador. Sin embargo, la persona que lleva el *roast beef* lo ha conseguido de algún modo. Por lo tanto, la serie no puede ser infinita.

Consideremos otro ejemplo. Imaginemos que queremos matricularnos para asistir a un curso en la universidad, para lo cual vamos a hablar con el secretario, el señor González. El señor González nos explica que para matricularse en ese determinado curso es preciso dirigirse al señor Pérez. El señor Pérez, a su vez, nos remite al señor García. El señor García nos deriva al señor López. Si esta serie fuese infinita —si siempre fuera necesario hablar con otra persona antes de

[29] Véase el excelente artículo de James A. Sadowsky, S. J., «Can There Be and Endless Regress of Causes?», en *Philosophy of Religion: A Guide and Anthology*, Brian Davies, ed., Oxford University Press, Nueva York, 2000, pp. 239-242.

poder matricularse— es evidente que jamás llegaríamos a formalizar la matrícula.

Estos ejemplos pueden parecer muy alejados de la cuestión de la existencia de Dios, pero no lo están; la prueba de Santo Tomás es en cierto modo análoga a ambos. Santo Tomás parte de la idea de que todo efecto requiere una causa, y que en el mundo físico no existe nada que sea la causa de su propia existencia. Esto se conoce como principio de razón suficiente. Cuando, por ejemplo, encontramos una mesa, sabemos perfectamente que su existencia no es espontánea. Su existencia se debe a algo: el carpintero que la ha construido y la disponibilidad de materias primas.

La existencia de Z se debe a alguna causa Y. Pero resulta que Y, que no puede existir por sí misma, también necesita una causa. Y debe su existencia a la causa X. Pero ¿a quién debe X su existencia? X debe su existencia a la causa W. Al igual que en los ejemplos de la compra del pavo y la matrícula en la universidad, nos enfrentamos aquí con las dificultades que plantea una serie infinita.

En este caso, el problema es el siguiente: cada causa de un efecto dado requiere a su vez de una causa para dar cuenta de su existencia; esta causa requiere a su vez una causa, y así sucesivamente. Si la serie a la que nos enfrentamos es infinita, puesto que cada causa precisa una causa anterior, «nada habría podido llegar a existir jamás».

Santo Tomás explica que, por lo tanto, debe existir una Causa sin Causa: una causa que no precise de ninguna causa. Esta causa primera, afirma Santo Tomás, es Dios. Dios es el único ser cuya existencia es parte de Su misma esencia. Ningún ser humano debe existir necesariamente; siempre pasó algún tiempo antes de que cada uno de nosotros llegase a existir, y el mundo seguirá existiendo cuando cada uno de nosotros haya perecido. La existencia no forma parte de la esencia de ningún ser humano. Sin embargo, Dios es diferente. Él no puede no existir. Y Él no depende de nada anterior a Sí mismo para explicar Su existencia.

La vida de las primeras universidades se caracterizaba por este tipo de rigor filosófico. A nadie sorprende que los papas y otros hombres

de la Iglesia situaran las universidades entre las mayores joyas de la civilización cristiana. La Universidad de París se conocía como «la nueva Atenas»[30], una designación que evoca las ambiciones del gran Alcuino en el período carolingio, varios siglos atrás, quien con su esfuerzo docente se proponía establecer una nueva Atenas en el reino de los francos. El papa Inocencio IV (1243-1254) describía las universidades como «ríos de ciencia que riegan y fertilizan la tierra de la Iglesia universal»; y el papa Alejandro IV (1254-1261) las llamaba «lámparas que iluminan la casa de Dios». El crecimiento y el éxito del sistema universitario no pueden separarse del apoyo papal. «Gracias a la constante intervención del papado —escribe el historiador Henri Daniel-Rops— la educación superior pudo ampliar sus fronteras; la Iglesia fue ciertamente la matriz que produjo la universidad, el nido a partir del cual emprendió el vuelo»[31].

Es un hecho contrastado que una de las principales aportaciones de la Edad Media a la ciencia moderna fue la libertad de investigación en el mundo universitario, donde los académicos podían debatir y discutir propuestas sobre los cimientos de la razón humana. En contra de la imagen groseramente inexacta de la Edad Media que hoy pasa como conocimiento adquirido, el esfuerzo de los intelectuales medievales resultó decisivo para la civilización occidental. «Los eruditos de la Alta Edad Media», concluye David Lindberg en *The Beginnings of Western Science* (1992), «crearon una extensa tradición intelectual, en ausencia de la cual el progreso de la filosofía natural [esencialmente las ciencias naturales] habría sido inconcebible»[32].

Uno de los grandes historiadores del siglo XX, Christopher Dawson, observó que desde el nacimiento de las primeras universidades, «los estudios superiores estuvieron dominados por la técnica de la discusión

---

[30] Henri Daniel-Rops, *Cathedral and Crusade*, Dent & Sons, Londres, 1957, p. 311. [Ed. española: *La catedral y la Cruzaza*, Círculo de Amigos de la Historia, Madrid, 1978].

[31] Ibídem, p. 308.

[32] David C. Lindberg, *op. cit.*, p. 363.

lógica: la *quaestio* y el debate público que en gran medida determinó la «forma» de la filosofía medieval aun en sus principales exponentes. «Nada que no haya sido masticado por los dientes del debate puede llegar a conocerse perfectamente» —dice Robert de Sorbon—, «y la tendencia a someter cualquier cuestión —desde la más obvia a la más abstrusa— a este proceso de masticación no sólo avivaba el ingenio y la precisión del pensamiento, sino que ante todo desarrollaba ese espíritu crítico y esa duda metódica a la que tanto deben la ciencia y la cultura occidentales»[33].

El historiador de la ciencia Edward Grant coincide con este juicio:

> ¿Qué permitió a la civilización occidental desarrollar la ciencia y las ciencias sociales hasta extremos jamás alcanzados por ninguna otra civilización? La respuesta, estoy convencido, reside en un persuasivo y sólido espíritu investigador que surgió como consecuencia natural del énfasis en la razón desde la época de la Edad Media. La razón, con la salvedad de las verdades reveladas, se entronizó en las universidades medievales como árbitro definitivo en la mayoría de los debates y controversias intelectuales. Era natural entre los eruditos inmersos en el entorno universitario recurrir a la razón para adentrarse en materias no exploradas hasta la fecha, así como para discutir posibilidades que nunca antes se habían tomado en serio.[34]

La creación de las universidades, el compromiso con la razón y la argumentación racional y el espíritu de investigación que caracterizaban la vida intelectual en la Edad Media fueron «un regalo del Medioevo latino al mundo moderno... aun cuando nunca llegue a reconocerse. Acaso conserve siempre el estatus de secreto mejor guardado de la civilización occidental que ha merecido en los últimos cuatro siglos»[35]. Fue un regalo de la civilización en cuyo centro se hallaba la Iglesia católica.

---

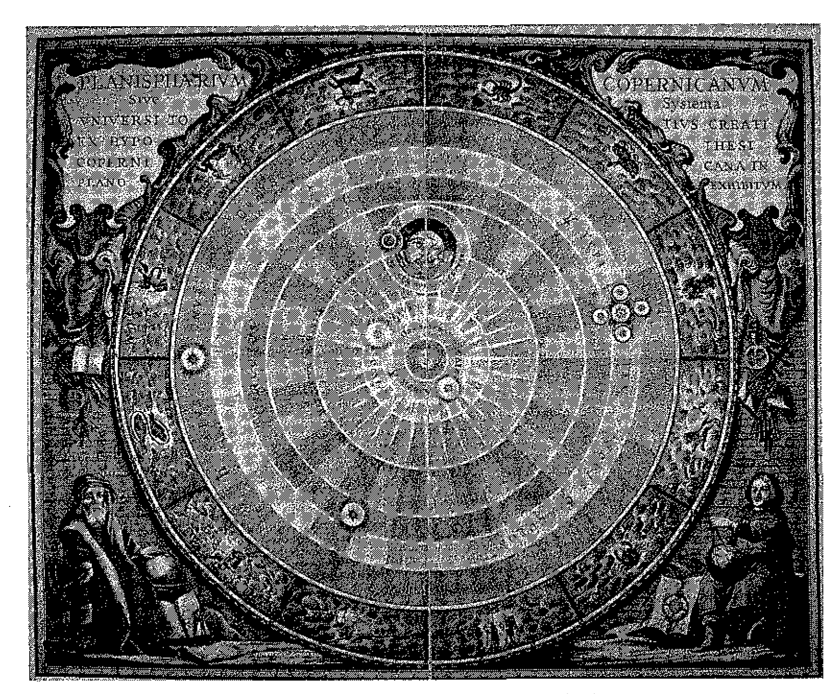
[33] Christopher Dawson, *Religion and the Rise of Western Culture*, Image Books, Nueva York, 1991 [1950], pp. 190-191. [Ed. española: *La religión y el origen de la cultura occidental,* Ediciones Encuentro, Madrid, 1995].

[34] Edward Grant, *op. cit.*, p. 356.

[35] Ibídem, p. 364.

Capítulo 5

La Iglesia y la ciencia



Grabado del siglo XVII que muestra el universo heliocéntrico postulado por Copérnico. El astrónomo aparece en la parte inferior derecha; su precursor, Ptolomeo, está situado frente a él. (The Granger Collection, Nueva York).



¿Fue simple coincidencia que la ciencia moderna se desarrollase en un medio ampliamente católico o había algo en el catolicismo que favoreció el éxito de la ciencia? El mero hecho de formular la pregunta supone una transgresión de la opinión mayoritaria. Sin embargo, cada vez son más los académicos que se plantean la cuestión y llegan a veces a conclusiones sorprendentes.

El asunto no es baladí. La supuesta hostilidad de la Iglesia católica hacia la ciencia es quizás uno de los mayores lastres de la cultura popular. A la versión unilateral sobre Galileo que la mayoría de la gente conoce debemos en buena parte la generalización de la creencia según la cual la Iglesia ha impedido el avance de la investigación científica. Aunque el incidente de Galileo hubiera sido tan negativo como la gente supone, John Henry Cardinal Newman, convertido del anglicanismo en el siglo XIX, encontró revelador que éste fuera casi el único ejemplo que la gente es capaz de citar.

La controversia giraba en torno a la obra del astrónomo polaco Nicolás Copérnico (1473-1543). Copérnico llegó a recibir el tratamiento de sacerdote y, si bien fue nombrado canónigo del capítulo de Frauenburg a finales de la década de 1490, no hay datos de que llegara a recibir órdenes mayores. El único indicio acerca de su sacerdocio lo hallamos en la decisión del rey Segismundo de Polonia

en 1537, cuando lo incluyó entre los cuatro candidatos posibles para un sillón episcopal vacante. Fuese cual fuera su posición clerical, Copérnico procedía de una familia religiosa perteneciente a la Tercera Orden de Santo Domingo, que hizo extensible a los laicos la oportunidad de participar de la espiritualidad y la tradición dominica.[1]

Su labor como científico fue no poco reconocida en los círculos eclesiásticos. El V Concilio de Letrán (1512-1517) solicitó su consejo sobre la reforma del calendario. En 1531 preparó un esbozo de su astronomía para uso de sus amigos que mereció notable atención; el papa Clemente VII pidió a Johann Albert Widmanstadt que pronunciara una conferencia pública en el Vaticano sobre la cuestión y quedó muy favorablemente impresionado con lo que escuchó.[2]

Entretanto, clérigos y científicos por igual, imploraban a Copérnico que publicase su obra para su difusión general. Fue así como a instancias de sus amigos, entre quienes figuraban varios prelados, Copérnico terminó por acceder a la publicación de sus *Seis Libros sobre las revoluciones de las órbitas celestes,* que dedicó al papa Pablo III, en 1543. Copérnico dominaba todos los conocimientos astronómicos acumulados hasta ese momento, ampliamente debidos a Aristóteles y, ante todo, a Ptolomeo (87-150 d. C.), el brillante astrónomo griego que postulaba un universo geocéntrico. La astronomía copernicana compartía con sus predecesores griegos la noción de los cuerpos celestes como esferas perfectas, así como la creencia en la circularidad de sus órbitas y en la velocidad constante de los planetas. La aportación sustancial de Copérnico fue la de situar al Sol, en lugar de la Tierra, en el centro del universo. Este modelo heliocéntrico sugería que la Tierra orbitaba alrededor del Sol, como el resto de los planetas.

[1] J. G. Hagen, «Nicolaus Copernicus», *Catholic Encyclopedia,* 1913.

[2] Jerome J. Langford, O.P., *Galileo, Science and the Church,* Desclee, Nueva York, 1966, p. 35.

Pese a los feroces ataques de los protestantes por esta supuesta refutación de las Sagradas Escrituras, el sistema copernicano no fue objeto de censura formal alguna por parte de los católicos hasta el advenimiento de Galileo. Galileo Galilei (1564-1642) realizó con su telescopio importantes observaciones astronómicas, que lo ayudaron a echar por tierra ciertos aspectos del modelo establecido por Ptolomeo. Detectó montañas en la Luna, poniendo fin de este modo a la antigua creencia de que los cuerpos celestes eran esferas perfectas. Descubrió cuatro lunas en torno al planeta Júpiter, con lo que demostró no sólo la existencia de fenómenos celestes desconocidos para Ptolomeo y sus predecesores sino también que un planeta no dejaba atrás a sus satélites cuando se desplazaba a lo largo de su órbita. (Uno de los argumentos en contra del movimiento de la Tierra había sido hasta la fecha que la luna se quedaría atrás). El descubrimiento de las fases de Venus fue otra de las pruebas halladas por Galileo en favor del sistema copernicano.

El trabajo de Galileo fue inicialmente bien acogido y celebrado por destacados eclesiásticos. A finales de 1610, el padre Christopher Clavius escribió al científico para comunicarle que los astrónomos jesuitas habían confirmado sus descubrimientos con el telescopio. Un año más tarde, cuando Galileo acudió a Roma, fue recibido con entusiasmo por importantes personalidades tanto religiosas como laicas. Así, escribió a un amigo: «He sido recibido y respaldado por muchos ilustres cardenales, prelados y príncipes de esta ciudad». Disfrutó de una larga audiencia con el papa Pablo V, y los jesuitas del Colegio Romano celebraron diversas actividades en su honor. Galileo se mostró encantado: ante una congregación de cardenales, hombres doctos, líderes laicos, los alumnos del padre Christopher Grienberger y el padre Clavius disertaron sobre los grandes descubrimientos del astrónomo.

Se trataba de eruditos muy distinguidos. El padre Grienberger, que verificó personalmente el descubrimiento de las lunas de Júpiter, era un excelente astrónomo, inventor del soporte ecuatorial, un instrumento que hacía girar el telescopio en torno a un eje paralelo

a la Tierra. Grienberger contribuyó asimismo al desarrollo del telescopio refractor, empleado aún en nuestros días.[3]

El padre Clavius, uno de los grandes matemáticos de su tiempo, encabezó la comisión encargada de elaborar el calendario gregoriano (que entró en vigor en 1582), un sistema de medición que resolvía las numerosas imprecisiones del viejo calendario juliano. Sus cálculos sobre la longitud del año solar y el número de días necesario para adaptar el calendario a éste —un salto de noventa y siete días cada cuatrocientos años, según sus explicaciones—, fueron tan exactos que todavía hoy muchos científicos siguen sin comprender cómo pudo lograrlo.[4]

Todo parecía hacer merced a Galileo. Cuando, en 1612, el astrónomo publicó sus *Cartas sobre las manchas solares,* en las cuales defendía por primera vez en forma impresa el sistema copernicano, recibió entre otras muchas cartas de calurosa felicitación una del propio cardenal Maffeo Barberini, conocido más tarde como Su Santidad Urbano VIII.[5]

La Iglesia no puso ninguna objeción al uso del sistema copernicano, que percibía como un elegante modelo teórico cuya verdad literal se hallaba aún muy lejos de ser establecida, si bien explicaba los fenómenos celestes con mayor fiabilidad que ningún otro sistema. No parecía que hubiera mal alguno en presentarlo y emplearlo como modelo hipotético. Galileo, por su parte, consideraba que el sistema de Copérnico era literalmente cierto y no una mera hipótesis que ofrecía predicciones exactas. Carecía no obstante de pruebas mínimamente válidas para respaldar esta creencia. Así, por ejemplo, argumentaba que el movimiento de las mareas era una prueba del movimiento de la Tierra, una idea que los científicos encuentran hoy risible. Tampoco podía responder a las censuras de quienes desde

[3] Joseph MacDonnell, S. J., *Jesuit Geometers,* Institute of Jesuit Sources, San Luis, 1989, p. 19.

[4] Ibídem.

[5] Jerome J. Langford, *op. cit.,* pp. 45, 52.

los tiempos de Aristóteles respaldaban el modelo geocéntrico y sostenían que, si la Tierra realmente se moviera, los cambios de paralaje resultarían evidentes al observar las estrellas, cosa que no ocurría. Aun en ausencia de pruebas estrictamente científicas, Galileo insistió en defender la verdad literal del sistema copernicano, negándose a aceptar el compromiso de transmitir este modelo como mera hipótesis en tanto se hallaran pruebas convincentes en su favor. Sin embargo, cuando propuso la reinterpretación de ciertos versículos de la Biblia, los teólogos pensaron que Galileo había usurpado su autoridad.

Jerome Langford, uno de los expertos en la materia más sensatos de la actualidad, proporciona un resumen muy útil sobre la postura de Galileo en este sentido:

> Galileo estaba convencido de conocer la verdad, aunque objetivamente no tenía pruebas para ganarse el respaldo de los hombres de mente abierta. Es una clara injusticia sostener, como hacen algunos historiadores, que nadie quiso escuchar sus argumentos, que nunca se le dio una oportunidad. Los astrónomos jesuitas habían confirmado sus descubrimientos y esperaban con avidez el hallazgo de nuevas pruebas que les permitiesen abandonar el sistema de Tico[6] para defender con rigor el modelo de Copérnico. Muchos clérigos influyentes creían que Galileo podía tener razón, pero necesitaban más datos.

«No es del todo cierto retratar a Galileo como una víctima inocente de la ignorancia y los prejuicios —añade Langford—. Los acontecimientos que siguieron son en parte imputables al propio Galileo, que se negó al consenso, entró a debatir sin disponer de pruebas suficientes y se metió en el terreno de los teólogos»[7]

[6] Tico Brahe (1546-1601) propuso un sistema astronómico situado entre el geocentrismo ptolemaico y el heliocentrismo copernicano. De acuerdo con este sistema, todos los planetas, excepto la Tierra, giraban alrededor del Sol, mientras que el Sol giraba alrededor de una Tierra estática.

[7] Ibídem, pp. 68-69.

Fue la insistencia de Galileo en la «verdad literal» del sistema copernicano lo que desencadenó el problema, toda vez que el modelo heliocéntrico parecía entrar en contradicción con ciertos pasajes de las Sagradas Escrituras.

La Iglesia, sensible a las acusaciones de los protestantes, para quienes los católicos no mostraban el debido respeto a la Biblia, no vio con buenos ojos la insinuación de que el significado literal de las Escrituras —donde en ocasiones se presenta la Tierra como un cuerpo inmóvil— debiera dejarse a un lado en aras de acomodar una teoría científica aún por demostrar.[8] Sin embargo, tampoco sobre este punto se mostró la Iglesia completamente inflexible. Es famosa en este sentido la observación que en su momento realizó el cardenal Robert Bellarmino:

> Si hubiera una prueba real de que el Sol ocupa el centro del universo, de que la Tierra se encuentra en el tercer cielo, y de que el Sol no gira alrededor de la Tierra, sino que es ésta la que gira alrededor del Sol, deberíamos proceder con suma cautela a la hora de explicar determinados pasajes de las Escrituras que parecen apuntar a lo contrario y admitir que no supimos comprenderlos, antes de proclamar como falsa una opinión que ha demostrado ser verdadera. Por lo que a mí respecta, no creeré en la existencia de dichas pruebas hasta que me sean presentadas.[9]

La apertura teórica de Bellarmino a la reinterpretación de las Escrituras, sobre la base de las nuevas incorporaciones a la suma total del conocimiento humano, no era un fenómeno nuevo. San Alberto Magno ya había adoptado una posición similar. «Sucede muy a me-

[8] Véase Jacques Barzun, *From Dawn to Decadence,* Harper Collins, Nueva York, 2001, p. 40. [Ed. española: *Del amanecer a la decadencia: 500 años de vida cultural en Occidente*, Taurus, Madrid, 2002]; un breve y buen tratamiento de la cuestión figura en H. W. Crocker III, *Triumph*, Prima, Roseville, California, 2001.

[9] James Brodrick, *The Life and Work of Blessed Robert Francis Cardinal Bellarmine, S. J., 1542-1621*, vol. 2, Burns, Oates and Washbourne, Londres, 1928, p. 359.

nudo —escribió en cierta ocasión— que surge alguna pregunta con respecto a la Tierra, al cielo o a otros elementos de este mundo, al respecto de los cuales aquel que no es cristiano cuenta con unos conocimientos que son fruto de la observación o del razonamiento certero, y es por tanto malo y reprobable, y ha de evitarse con el mayor de los cuidados, que un cristiano se pronuncie sobre tales asuntos según se explican en las Sagradas Escrituras, pues al oírlo el no creyente decir semejantes insensateces, lo juzgará tan errado del blanco como lejos está el este del oeste, y a duras penas podrá contener la risa»[10]. Santo Tomás de Aquino también había advertido sobre las consecuencias de aferrarse a una particular interpretación de las Escrituras una vez se dispusiera de bases sólidas para creer que dicha interpretación no era la correcta:

> En primer lugar, la verdad de las Escrituras ha de mantenerse inviolable. En segundo lugar, cuando existan distintos modos de interpretar un texto de las Escrituras, ninguna explicación en particular debe postularse con rigidez tal que, caso de hallarse argumentos convincentes que demuestren su falsedad, alguien se atreva a insistir que otro sigue siendo el sentido definitivo del texto. De lo contrario, los no creyentes despreciarán las Sagradas Escrituras y el camino a la fe quedará cerrado para ellos.[11]

Pese a todo, en 1616, después de que Galileo hubiera enseñado pública y persistentemente el sistema copernicano, las autoridades eclesiásticas le ordenaron que cesara de presentar la teoría de Copérnico como verdad contrastada, si bien tenía libertad para tratarla como hipótesis. Galileo aceptó y prosiguió con su trabajo.

[10] James J. Walsh, *The Popes and Science,* Fordham University Press, Nueva York, 1911, pp. 296-297.

[11] Edward Grant, «Science and Theology in the Middle Ages», en *God and Nature: Historical Essays on the Encounter Between Christianity and Science,* David C. Lindberg and Ronald L., University of California Press, Berkeley, 1986, p. 63.

En 1624 regresó a Roma, donde una vez más fue recibido con gran entusiasmo y debatió sobre cuestiones científicas con influyentes cardenales, ávidos de escucharlo. El pontífice Urbano VIII le hizo impresionantes obsequios, entre los que figuraban dos medallas y un comunicado oficial donde se solicitaban nuevos patrocinios para la labor del científico. El Papa se refirió a Galileo como «un hombre cuya fama brilla en el cielo y se extiende por todo el mundo». Urbano VIII transmitió al astrónomo que la Iglesia nunca había declarado heréticas las teorías de Copérnico y que jamás lo haría.

El *Diálogo sobre los grandes sistemas del mundo,* publicado en 1632, fue escrito por Galileo a instancias del Pontífice, aunque haciendo caso omiso de la instrucción expresa de tratar el modelo copernicano como hipótesis antes que como verdad establecida. Años más tarde, el padre Grienberger señaló supuestamente que, si Galileo hubiese presentado sus conclusiones como hipótesis, el gran astrónomo podría haber escrito todo cuanto deseara.[12] En 1663, Galileo fue declarado hereje y recibió orden de no seguir divulgando el copernicanismo. Galileo desoyó la prohibición y continuó sacando a la luz importantes trabajos, en particular sus *Discursos relativos a dos nuevas ciencias* (1635). Esta desafortunada censura de Galileo ha mancillado la reputación de la Iglesia.

Es sin embargo importante no exagerar lo ocurrido. J. L. Heilbron dice al respecto:

> Ciertos contemporáneos bien informados observaron que la referencia a la herejía en relación con Galileo o Copérnico no tuvo una importancia general o teológica. En 1642, Gassendi señaló que la decisión de los cardenales, no obstante su significación para los fieles, no alcanzaba la categoría de artículo de fe; Riccioli, en 1651, declaró que el heliocentrismo no era una herejía; Mengoli, en 1675, afirmó que las interpretaciones de las Escrituras son vinculantes para los católicos sólo cuando sobre ellas existe un consenso generalizado; y Baldigiani, en 1678, concluyó que aquello era de todos sabido.[13]

[12] Joseph Mac Donnell, *op. cit.,* Apéndices 1, 6-7.

Lo cierto es que los científicos católicos tuvieron autorización, en lo esencial, para proseguir libremente con sus investigaciones, siempre y cuando presentaran el movimiento de la Tierra como hipótesis (tal como exigía el decreto del Santo Oficio de 1616). Un nuevo decreto promulgado en 1633 ahondó en la prohibición, excluyendo del debate científico cualquier referencia al movimiento de la Tierra. Sin embargo, puesto que científicos católicos como el padre Roger Boscovich continuaron esbozando en sus trabajos la idea de una Tierra en movimiento, algunos eruditos especulan que el decreto de 1633 iba probablemente «dirigido a Galileo Galilei» y no al conjunto de los científicos católicos.[14]

La condena de Galileo, aun cuando se comprenda en su debido contexto, lejos de las crónicas exageradas y sensacionalistas tan comunes en los medios de comunicación, fue ciertamente un tropiezo de la Iglesia y contribuyó a establecer el mito de su hostilidad hacia la ciencia.

Dios «ordenó todas las cosas por su medida, su número y su peso»

Desde que en los comienzos del siglo XX se dieron a conocer los trabajos del historiador Pierre Duhem, la tendencia dominante entre los historiadores de la ciencia ha consistido en subrayar el destacado papel de la Iglesia en el desarrollo del pensamiento científico. Lamentablemente, muy pocos de estos trabajos académicos han calado

[13] J. L. Heilbron, *The Sun in the Church: Cathedrals as Solar Observatories,* Harvard University Press, Cambridge, 1999, p. 203.

[14] Zdenek Kopal, «The Contribution of Boscovich to Astronomy and Geodesy», en *Roger Joseph Boscovich, S.J., F.R.S., 1711-1787,* Lancelot Law Whyte, ed., Fordham University Press, Nueva York, 1961, p. 175.

en la conciencia popular. Esta circunstancia no es infrecuente. La mayoría sigue creyendo, por ejemplo, que la revolución industrial mermó drásticamente el nivel de vida de los trabajadores, cuando lo cierto es que las condiciones de la media mejoraron.[15] De análogo modo, la verdadera función de la Iglesia en cuanto al desarrollo de la ciencia moderna continúa siendo un secreto para el público en general.

El padre Stanley Jaki, doctor en física y teología, galardonado como historiador de la ciencia, ha contribuido con sus conocimientos a situar el catolicismo y el escolasticismo en su debido contexto en la evolución de la ciencia occidental. Muchos de sus libros defienden la provocadora tesis de que, lejos de obstaculizar el progreso de la ciencia, las ideas cristianas han contribuido a hacerlo posible.

Stanley Jaki atribuye gran importancia al hecho de que la tradición cristiana, desde su prehistoria con el Antiguo Testamento y hasta más allá de la Edad Media, concibe a Dios —y por extensión a Su creación— como un ser racional y metódico. La regularidad de los fenómenos naturales se describe en la Biblia como un reflejo de la bondad, la belleza y el orden divinos. Pues si el Señor «ha impuesto un orden sobre las magníficas obras de Su sabiduría», es únicamente «porque él es desde eternidad a eternidad» (Eclesiástico, 42, 21). «El mundo» —escribe Jaki, resumiendo el testimonio del Antiguo Testamento—, «es la obra de un Ser sumamente racional y está por tanto dotado de orden y de finalidad». Este orden resulta evidente a nuestro alrededor. «El ciclo regular de las estaciones, el curso inquebrantable de los astros, la música de las esferas, el movimiento de las fuerzas de la naturaleza de acuerdo con unas pautas fijas, son resultado del Único en el que se puede confiar incondicionalmente». Lo mismo cabe decir de la cita de Jeremías sobre la fiel recurrencia de las cosechas como demostración de la bondad de Dios, o del paralelismo que establece «entre el infinito amor de Yahvé y el orden eterno con que Él establece el curso de los astros y de las mareas»[16].

[15] Véase Thomas E. Woods, Jr., *The Church an the Market: A Catholic Defense of the Free Economy,* Lexington, Lanham, Md., 2005, pp. 169-174.

Jaki nos remite al Libro de la Sabiduría, donde se cuenta que Dios «ordenó todas las cosas por su medida, su número y su peso», (Sabiduría, 11, 21).[17] Esta cuestión, según Jaki, no sólo respaldó a los cristianos de la Antigüedad que defendían la racionalidad del universo, sino que inspiró también a sus sucesores, quienes, un milenio más tarde, cuando la ciencia moderna comenzaba a despuntar, realizaron numerosas investigaciones con el objetivo de comprender el universo.

El asunto puede parecer tan obvio que no merezca ser reseñado, pero la idea de un universo racional y ordenado —enormemente fértil y ciertamente indispensable para el progreso de la ciencia—, ha sido desconocida por muchas civilizaciones. Una de las tesis centrales de Jaki es que no fue accidental que la ciencia, como campo de actividad intelectual destinado a perpetuarse, naciera en un contexto católico. Sugiere este historiador que ciertas creencias cristianas fundamentales han sido imprescindibles para la aparición del pensamiento científico. Las culturas no cristianas no poseían las mismas herramientas filosóficas y se veían lastradas por marcos conceptuales que impedían la evolución de la ciencia. En *Science and Creation,* Jaki amplía esta tesis a siete grandes culturas: árabe, babilónica, china, egipcia, griega, hindú y maya. En todas ellas, explica el historiador, la ciencia «nació muerta».

[16] Stanley L. Jaki, *Science and Creation: From Eternal Cycles to an Oscillating Universe,* Scottish Academic Press, Edimburgo, 1986, p. 150. «Es importante subrayar la combinación de racionalidad del Creador y constancia de la naturaleza, pues en ello reside el origen de la idea sobre la autonomía del mundo natural y de sus leyes». Ibídem. Véase también: Proverbios: 8, 4; 19, 3-7; 104, 9; 148, 3, 6; Jeremías 5, 24; 31, 35.

[17] David Lindberg cita varios ejemplos en los que San Agustín se refiere a este versículo; véase David C. Lindberg, «On the Applicability of Mathematics to Nature: Roger Bacon and His Predecessors», *British Journal for the History of Science,* 15, 1982, p. 7.

Este tipo de muertes natalicias son en todos los casos consecuencia de la concepción que estas culturas tenían del universo y de su no creencia en un Creador trascendente que estableció para Su creación unas leyes físicas coherentes. En estas culturas, por el contrario, se percibía el universo como un gigantesco organismo dominado por un panteón de deidades y destinado a cumplir un ciclo infinito de nacimiento, muerte y renacimiento. El progreso de la ciencia resultó imposible en este contexto. El animismo característico de las culturas antiguas, que percibían la presencia inmanente de lo divino en todas las cosas, impidió el avance de la ciencia al excluir la idea de unas leyes naturales constantes. Las cosas creadas poseían para los animistas mente y voluntad propias, una creencia que casi descartaba la posibilidad de observar su comportamiento conforme a unos patrones regulares y fijos.

La doctrina cristiana de la Encarnación es profundamente contraria a esta creencia. Cristo es el *monogenés*, o «unigénito» Hijo de Dios. En el seno de la tradición greco-romana, «el universo era el «*monogenés*» o emanación de un principio divino en realidad poco distinto del propio universo»[18]. La concepción cristiana, donde lo divino reposa estrictamente en Cristo y en una Santísima Trinidad que trasciende el mundo, eludió cualquier modelo de panteísmo y permitió a los cristianos percibir el universo como un mundo ordenado y predecible.

Jaki no niega que estas culturas realizaron importantes hazañas tecnológicas, pero sí señala que no vemos en estos logros el florecimiento «de una investigación científica formal y sostenida». Ésta es la razón por la cual, en idéntico sentido, recientemente se ha insinuado que «las tempranas innovaciones técnicas de los griegos y los romanos, del islam y de la China imperial, así como las alcanzadas en tiempos prehistóricos, no pueden considerarse ciencia, y deberían describirse más bien como tradiciones, destrezas, sabiduría, técnicas, habilidades, tecnología, ingeniería, aprendizaje o simplemente conocimiento»[19].

[18] Stanley L. Jaki, «Medieval Creativity in Science and Technology», en *Patterns or Principles and Other Essays*, Intercollegiate Studies Institute, Bryn Mawr, Pa., 1995, p. 80.

El caso de la antigua Babilonia resulta ilustrativo. La cosmología babilónica era completamente inadecuada para el avance de la ciencia, y sin duda impidió su progreso. Los babilonios percibían el orden natural como algo esencialmente incierto y creían que tan sólo una ceremonia de expiación anual podía evitar el desorden cósmico total. La civilización babilónica se distinguió por su observación del cielo, la recopilación de datos astronómicos y el desarrollo de los rudimentos del álgebra. Sin embargo, su clima filosófico y espiritual, a duras penas permitía aplicar estas habilidades prácticas al desarrollo de algo que en rigor pueda calificarse de ciencia.[20] Por otro lado, es relevante el hecho de que en la creación cristiana, tal como se describe en el Génesis, el caos se halle completamente sometido a la soberanía de Dios.[21]

También en China la ciencia se vio inhibida por factores culturales análogos. Fue curiosamente un historiador marxista, Joseph Needham, quien ahondó hasta la raíz del fracaso. La culpa de este estancamiento, según Needham, era imputable a las creencias religiosas y al marco filosófico en el que se desenvolvían los pensadores chinos. Semejante conclusión sorprende más a la luz de la ideología marxista del autor, de quien acaso cabría esperar una explicación económica o materialista para el abortado nacimiento de la ciencia en este país. Los intelectuales chinos, sostenía Needham, eran incapaces de creer en las leyes de la naturaleza. La causa de esta imposibilidad había de buscarse en el hecho de que «nunca llegó a desarrollarse la concepción de un dador de la ley celestial divino que

[19] Rodney Stark, *For the Glory of God,* Princeton University Press, Princeton, 2003, p. 125.

[20] Paul Haffner, *Creation and Scientific Creativity,* Christendom Press, Front Royal, Va., 1991, p. 35.

[21] Ibídem, p. 50.

impone orden sobre la naturaleza no humana». Y Needham continúa diciendo:

> Esto no significa que la naturaleza careciese de orden para los chinos, sino que éste no era un orden establecido por un ser racional, de ahí que no se creyera en la capacidad de los seres racionales para explicar, con sus inferiores lenguajes terrenales, el código de las leyes divinas decretado de antemano por el creador. Esta noción, sin duda, habría suscitado el desprecio de los taoístas, por ingenua, dada la sutileza y la complejidad con que ellos conciben el universo.[22]

Especialmente desafiante es el caso de la Grecia Antigua, donde se produjeron extraordinarios avances en cuanto al uso de la razón humana aplicada al estudio de diversas disciplinas. De todas las culturas antiguas analizadas por Jaki, la griega es la que más se aproxima al desarrollo de una ciencia moderna, si bien en última instancia no llega a conseguirlo. Los griegos atribuían propósitos conscientes a los artífices materiales del cosmos; así, Aristóteles explicaba el movimiento circular de los cuerpos celestes por su particular inclinación a este modelo. Jaki arguye que el progreso de la ciencia fue posible gracias a que los escolásticos de la Edad Media llevaron a cabo una «despersonalización» de la naturaleza, de tal modo que, la explicación al hecho de que cayeran piedras, por ejemplo, no estaba en el amor innato que éstas sentían por la tierra.

Es notoria la atención que muchos intelectuales han dedicado al estudio de las aportaciones científicas de los sabios musulmanes, especialmente en ramas del saber como la medicina y la óptica. Por otro lado, la traducción de los clásicos griegos que llevaron a cabo los intelectuales árabes favoreció la diseminación de la cultura griega por todo el mundo occidental a lo largo del siglo XII, un hecho de honda trascendencia intelectual en la historia de Occidente. Lo cierto es, sin embargo, que las aportaciones de los científicos musulmanes tuvieron lugar a pesar del Islam, antes que gracias a él. Los intelectuales islámicos ortodoxos rechazaban rotundamente cualquier concepción del universo sometido a unas leyes físicas, pues la autonomía absoluta de Alá no podía verse restringida por leyes naturales.[23] Estas aparentes leyes naturales no eran en realidad sino meros «hábitos» de Alá, por así decir, y en cualquier momento podían verse interrumpidos.[24]

22 Joseph Needham, *Science and Civilization in China*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge, 1954, p. 581; citado en Rodney Stark, *op.cit.*, p. 151.

El catolicismo admite la posibilidad de los milagros y reconoce la función de lo sobrenatural, si bien en la propia idea de milagro va implícito un acontecimiento «excepcional» y, naturalmente, sólo en el escenario de un mundo natural ordenado puede un milagro reconocerse en primera instancia. Resulta además que el pensamiento cristiano mayoritario nunca ha retratado a Dios como un ser esencialmente arbitrario, y ha aceptado que la naturaleza actúa de acuerdo con unos patrones inteligibles y fijos. A esto se refería San Anselmo cuando hablaba de la distinción entre el poder ordenador de Dios *(potentia ordinata)* y Su poder absoluto *(potentia absoluta)*. Según San Anselmo, desde el momento en que Dios eligió revelarnos una parte de Su naturaleza, del orden moral y de Su plan de redención, se obliga a Sí mismo a comportarse de determinada manera y cabe confiar en que cumplirá su promesa.[25]

Esta distinción arraigó en profundidad durante los siglos XIII y XIV.[26] Es cierto que una figura como Guillermo de Ockham subrayó la voluntad absoluta de Dios hasta un punto poco beneficioso para el progreso de la ciencia, si bien el orden fundamental del universo

23 Stanley L. Jaki, *The Savior of Science*, Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 2000, pp. 77-78.

24 Stanley L. Jaki, «Myopia about Islam, with an Eye on Chesterbelloc», *The Chesterton Review*, 28, invierno, 2002, p. 500.

25 Richard C. Dales, *The Intellectual Life of Western Europe in the Middle Ages*, University Press of America, Washington D.C., 1980, p. 264.

26 Richard C. Dales, «The De-animation of the Heavens in the Middle Ages», *Journal of the History of Ideas* 41, 1980, p. 535.

era un concepto plenamente aceptado por el pensamiento cristiano en su conjunto.

Santo Tomás de Aquino estableció un importante equilibrio entre la libertad de Dios para crear cualquier clase de universo y Su coherencia a la hora de gobernar el universo que había creado. Tal como explica el padre Jaki, la visión católica tomista consistía en la necesidad de descubrir qué clase de universo creó exactamente Dios, y evitar las especulaciones abstractas al respecto de cómo debería haber sido el universo. La absoluta libertad creadora de Dios significa que el universo no tenía por qué ceñirse a ningún modelo en particular. Es la vía de la experiencia —un elemento esencial del método científico— la que nos permite conocer la naturaleza del universo que Dios decidió crear. Y somos capaces de llegar a conocerlo porque se trata de un universo racional, predecible e inteligible.[27]

Esta visión evita dos errores posibles. Nos previene en primer lugar contra la especulación sobre el universo físico desvinculada de la experiencia, una práctica habitual entre los hombres de la Antigüedad. Los argumentos a priori en el sentido de que el universo «debe» ser de este o aquel modo, o de que «es adecuado» que el universo sea de este o aquel modo, recibieron así un duro golpe. Aristóteles sostenía que un objeto que pesara dos veces más que otro caería el doble de deprisa que éste si ambos se lanzaban desde la misma altura. Un simple proceso racional le convenció de algo que, como cualquiera puede comprobar, no es cierto. Lo cierto es que Aristóteles, aun cuando recabó numerosos datos empíricos en el curso de sus diversas investigaciones, persistió en la creencia de que la filosofía natural podía basarse en una investigación puramente racional, frente a la estrictamente empírica. El universo eterno era para él un universo «necesario», y sus principios físicos sólo podían comprenderse merced a un proceso intelectual divorciado de la experiencia.[28]

[27] Citado en Paul Haffner, *op. cit.*, p. 39; véase también p. 42.

[28] A. C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science*, vol. 1, Doubleday, Nueva York, 1959, p. 58.

Este enfoque implica, en segundo lugar, que el universo creado por Dios es inteligible y ordenado, pues si bien Dios posee el poder de provocar el caos y el desorden en el mundo físico, sería impropio de Su naturaleza metódica y racional obrar de este modo. Fue precisamente este sentido de la racionalidad y la naturaleza predecible del mundo físico lo que proporcionó a los primeros científicos modernos la confianza filosófica necesaria para abordar el estudio científico. Según lo expresa un especialista: «Sólo en semejante matriz conceptual podía experimentar la ciencia el nacimiento viable que va seguido de un crecimiento sostenido»[29].

Este punto encuentra un insólito respaldo en la obra de Friedrich Nietzsche, uno de los mayores críticos del cristianismo en el siglo XIX. «Estrictamente hablando» —sostiene Nietzsche—, «no existe nada parecido a una ciencia "carente de presuposiciones" [...] una ciencia exige una filosofía, una "fe" previas, para cobrar dirección, significado, límite, método y derecho a existir [...] Lo que subyace a nuestra fe en la ciencia sigue siendo una "fe metafísica"»[30].

La tesis de Jaki sobre el respaldo de la teología cristiana a la empresa científica en Occidente puede aplicarse igualmente a cómo los eruditos occidentales han resuelto importantes cuestiones relativas al movimiento, los proyectiles y el impulso. Para los griegos antiguos el estado natural de todos los cuerpos era el reposo. Así pues, el movimiento requería una explicación, que Aristóteles intentó proporcionar de un modo especialmente influyente. De acuerdo con su visión, la tierra, el agua y el aire —tres de los cuatro elementos de los que se pensaba que estaba compuesto el mundo terrestre—, se veían atraídos naturalmente hacia el centro de la Tierra. Cuando se dejaba caer un objeto desde un árbol, éste actuaba simplemente de

[29] Paul Haffner, *op.cit.*, p. 40.

[30] Citado en Ernest L. Fortin, «The Bible Made Me Do It: Christianity, Science, and the Environment», en *Ernest Fortin: Collected Essays*, vol. 3: *Human Rights, Virtue, and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics*, J. Brian Benestad ed., Rowman & Littlefield, Lanham, Md., 1996, p. 122. Subrayado en el original de Nietzsche, *Genealogy of Morals*, III, pp. 23-24.

acuerdo con su naturaleza, buscando el centro de la Tierra (que en resumidas cuentas no podía alcanzar por la presencia del suelo). El fuego, por su parte, tendía a moverse hacia un punto situado por encima de nosotros, aunque incluido en la región sublunar (la que se encuentra debajo de la luna).[31]

Aristóteles distinguía entre movimiento natural y movimiento violento. Ejemplos de movimiento natural eran las llamas que ascendían y los objetos que caían; dicho de otro modo, casos en los que el objeto en movimiento buscaba su lugar de descanso natural. El ejemplo clásico de movimiento violento se hallaba por el contrario en los proyectiles, como cuando una pelota lanzada al aire se desplaza en contra de su tendencia natural hacia el centro de la Tierra.

Explicar el movimiento de los proyectiles resultó particularmente difícil para Aristóteles. Su teoría parece sugerir que, cuando se lanza una pelota, ésta debe caer al suelo en el instante en que abandona la mano de quien la impulsa, habida cuenta de su atracción natural hacia la Tierra. El movimiento de la pelota sólo tendría sentido si ésta nunca llegara a separarse de la mano de quien la lanza; si fuera empujada en su recorrido por alguien que la transporta, la fuerza aplicada desde el exterior explicaría su movimiento. Pero en ausencia de esta fuerza, Aristóteles no es capaz de explicar el movimiento de la pelota a través del aire. Intentó resolver el dilema proponiendo que, si el proyectil volaba por el aire, era sin duda porque una fuerza lo impulsaba en todo momento: las vibraciones del medio a través del cual viajaba el objeto.

Un ingrediente esencial para el paso de la física antigua a la física moderna fue por tanto la introducción del concepto de inercia: la resistencia de un objeto al cambio cuando se encuentra en estado

[31] Para una visión general sobre Aristóteles, los proyectiles y el impulso, véase Herbert Butterfield, *The Origins of Modern Science, 1300-1800,* ed. rev., Free Press, Nueva York, 1957. [Ed. española: *Los orígenes de la ciencia moderna*, Taurus, Madrid, 1982].

de movimiento. Fue Isaac Newton quien describió esta idea en el siglo XVIII en su primera ley del movimiento, según la cual los cuerpos en reposo tienden a continuar en reposo y los cuerpos en movimiento tienden a continuar en movimiento.

Los científicos modernos han empezado a reconocer la importancia de ciertos precedentes medievales en el desarrollo del concepto de inercia. De especial relevancia en este sentido fue el trabajo de Jean Buridan, un profesor de la Sorbona del siglo XIV. Buridan, como cualquier católico, se veía empujado por sus creencias religiosas a rechazar la noción aristotélica de que el universo era eterno. En su lugar, postulaba que el universo había sido creado por Dios en un momento determinado, a partir de la nada. Y si el universo no era eterno, entonces el movimiento celeste, cuya eternidad también defendía Aristóteles, debía concebirse de otra manera. Es decir, si los «planetas» habían comenzado a existir en un momento determinado, también el «movimiento planetario» había comenzado a existir en un momento determinado.

Lo que Buridan se proponía descubrir era cómo los cuerpos celestes, una vez creados, pudieron empezar a moverse y continuar en movimiento en ausencia de una fuerza propulsora constante. Su respuesta a esta pregunta fue que Dios había «dotado» de movimiento a los cuerpos celestes en el momento de crearlos, y que este movimiento nunca se disipaba, puesto que al moverse en el espacio exterior, los cuerpos celestes no se hallaban sometidos a ningún rozamiento. Dado que estos cuerpos en movimiento no encontraban una fuerza contraria que pudiese ralentizar o disminuir su movimiento, podían así moverse continuamente. He aquí, contenidas en muy pocas palabras, las nociones de momento y de inercia.[32] Aunque Buridan nunca llegó a superar por completo los límites impuestos por la física aristotélica, y aunque su idea de fuerza continuó viéndose

[32] Sobre Buridan y el movimiento inercial véase Stanley L. Jaki, «Science: Western or What?» en *Patterns or Principles and Other Essays,* pp. 169-171.

obstaculizada por ciertas creencias erróneas de la Antigüedad, el suyo fue un profundo avance teórico.[33]

Es importante tener en cuenta el contexto teológico y religioso en el que Buridan llegó a esta conclusión, toda vez que la ausencia de un entorno similar en las grandes culturas antiguas contribuye a explicar el fracaso a la hora de desarrollar el concepto de inercia en el movimiento. Tal como ha explicado Jaki, todas estas culturas eran paganas, de ahí que sostuvieran la creencia de que el universo y sus movimientos eran eternos y carecían de un principio y un final. Por otro lado, según el mismo autor, cuando la idea de una creación *ex nihilo* llegó a ser «un concepto cultural ampliamente compartido por el mundo cristiano medieval, fue casi natural que a partir de allí surgiera la noción de movimiento inercial»[34].

Estas cuestiones continuaron debatiéndose durante siglos, si bien en el abundante corpus textual acumulado en el período comprendido entre Buridan y Descartes sobresalen las posturas que avalan la idea de Buridan. Su tesis concitó un amplio consenso. «En la medida en que esta creencia generalizada o consenso teológico es obra de la Cristiandad» —sostiene Jaki—, «la ciencia no es occidental sino cristiana»[35].

Los sucesores de Buridan y Nicholas Oresme no se distinguen particularmente por su entusiasmo a la hora de reconocer sus deudas intelectuales. Isaac Newton, por ejemplo, dedicó en sus años de vejez esfuerzo y tiempo en abundancia para borrar el nombre de Descartes de sus cuadernos, a fin de ocultar la influencia del filósofo francés. Tampoco Descartes desveló la importancia de la teoría medieval de la inercia, un concepto fundamental para su propio trabajo.[36] Copérnico sí aludió en sus escritos a la teoría de la inercia, aunque sin citar fuentes. Es muy posible que llegase a conocerla mientras estudiaba en la Universidad de Cracovia, donde quizás tuviera fácil acceso a las copias manuscritas de los importantes comentarios de Buridan y Oresme.[37]

33 A. C. Crombie, *op.cit.*, vol. 2, pp. 72-73; sobre las diferencias entre el «momento» de Buridan y las ideas modernas acerca de la inercia véase Herbert Butterfield, *op.cit.* p. 25.

34 Stanley L. Jaki, «Science: Western or What?», *op. cit.*, pp. 170-171.

35 Ibídem, p. 171.

36 Stanley L. Jaki, «Medieval Creativity in Science and Technology», *op.cit.*, p. 76.

Está claro, no obstante, que este hallazgo decisivo, resultado directo de la fe católica de Buridan, tuvo una honda influencia en la ciencia occidental. La primera ley de Newton representa la culminación de esta significativa línea de pensamiento. «Puesto que la ciencia es el estudio cuantitativo de los objetos en movimiento, y la primera ley de Newton es la base de otras leyes» —concluye Jaki—, «cabe hablar con fundamento del origen sustancialmente medieval de la ciencia moderna»[38].

El concepto de inercia de Buridan es un intento notable de descubrir el movimiento, tanto en la Tierra como en el universo, mediante un único sistema mecánico.[39] Desde los tiempos antiguos se suponía que las leyes que gobernaban el movimiento celeste eran esencialmente distintas de aquellas por las que se regía el movimiento de la Tierra. Las culturas no occidentales que tendían al politeísmo o que concebían los cuerpos celestes como divinos pensaban asimismo que el movimiento de los cuerpos divinos debía explicarse de un modo distinto al movimiento terrestre. Fue Newton quien finalmente demostró que el movimiento de todo el universo obedecía a las mismas leyes. Buridan ya había abonado el terreno.

La escuela catedralicia de Chartres

La escuela catedralicia de Chartres, una institución de enseñanza que alcanzó su plena madurez en el siglo XII, es un capítulo impor-

37 Ibídem, pp. 76-77.

38 Ibídem, p. 79.

39 A. C. Crombie, *op. cit.*, vol. 2, p. 73.

tante tanto de la historia intelectual de Occidente como de la historia de la ciencia occidental. Ya en el siglo XI se realizaron allí importantes avances bajo los auspicios de Fulbert, discípulo de Gerberto de Aurillac, la gran luz de finales del siglo X que más tarde se convirtió en el papa Silvestre II. Prácticamente todos los hombres de la época que contribuyeron de algún modo relevante al progreso de la ciencia tuvieron alguna relación con Chartres o recibieron la influencia de esta institución.[40]

Fulbert transmitió con su ejemplo un espíritu de curiosidad y versatilidad intelectual. Conocía bien los últimos avances en lógica, matemáticas y astronomía, y tuvo contacto con el saber de la España musulmana. Además de ser un físico de talento, compuso numerosos himnos y fue un auténtico modelo de intelectual católico, que jamás despreció la ciencia laica o las obras de los antiguos paganos.

La fachada occidental de la catedral da testimonio de cuál era la orientación de la escuela de Chartres. Se encuentran en ella esculpidas las siete artes liberales, cada una representada por un maestro de la Antigüedad: Aristóteles, Boecio, Cicerón, Donato (o, posiblemente, Prisciano), Euclides, Ptolomeo y Pitágoras.[41] En la década de 1140, Thierry de Chartres, canciller de la escuela a la sazón, supervisó la construcción de la fachada occidental. Thierry, profundamente dedicado al estudio de las artes liberales, hizo que bajo su liderazgo Chartres fuera el centro de enseñanza más solicitado para el estudio de estas venerables disciplinas.

Fueron sus convicciones religiosas las que instalaron en Thierry el fervor por las artes liberales. Para él, como para tantas otras grandes mentes de la Edad Media, las materias del *quadrivium* —aritmética, geometría, música y astronomía— invitaban a los estudiantes a contemplar los modelos empleados por Dios para ordenar el

[40] E. J. Dijksterhuis, *The Mechanization of the World Picture,* Dikshoorn, Oxford University Press, Londres, 1961, p. 106.

[41] Thomas Goldstein, *Dawn of Modern Science: From the Ancient Greeks to the Renaissance,* Da Capo Press, Nueva York, 1995, [1980], pp. 71, 74

mundo, así como a apreciar la belleza del arte, que era también obra de Dios. El *trivium* —gramática, retórica y lógica— permitió a la gente expresar con persuasión y de manera inteligible las comprensiones a las que conducían sus esfuerzos investigadores. En palabras de un intelectual moderno, las artes liberales revelaban al hombre «su lugar en el universo y [le enseñaban] a apreciar la belleza del mundo creado»[42].

Una de las características de la filosofía natural del siglo XII fue su compromiso con la idea de la naturaleza como un ente autónomo, que operaba de acuerdo con unas leyes fijas y racionalmente discernibles. Es aquí donde hemos de buscar la contribución tal vez más significativa de la escuela de Chartres. Los intelectuales interesados por el funcionamiento de la naturaleza ansiaban hallar explicaciones basadas en la causalidad natural.[43] De acuerdo con Adelardo de Bath (aprox. 1080-1142), estudiante de Chartres: «Es la razón lo que nos hace hombres. Pues si volvemos la espalda a la asombrosa belleza racional del universo en que vivimos, ciertamente merecemos ser expulsados de él, como el invitado que no aprecia la casa en la que es acogido»[44]. Y concluye diciendo: «Ningún mérito le restaré a Dios, pues todo cuanto es viene de Él». Sin embargo, «debemos prestar oídos a los límites precisos del conocimiento humano, y sólo cuando éstos se rompan definitivamente debemos remitir las cosas a Dios»[45].

Guillermo de Conches compartía esta opinión. «Nada le hurto a Dios. Él es el autor de todas las cosas, salvo el mal. Mas la naturaleza con que ha dotado a todas Sus criaturas, ejecuta todo un es-

[42] Raymond Klibansky, «The School of Chartres» en *Twelfth Century Europe and the Foundation of Modern Society,* Marshall Clagett, Gaines Post y Robert Reynolds eds., University of Wisconsin Press, Madison, 1961, pp. 9-10.

[43] Véase David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science,* University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 200.

[44] Thomas Goldstein, *op.cit.,* p. 88.

[45] Edward Grant, *God and Reason in the Middle Ages,* Cambridge University Press, Cambridge, 2001.

quema de operaciones, y también éstas nos remiten a Su gloria, pues Él es quien creó esta naturaleza»[46]. Dicho de otro modo, la estructura de la naturaleza creada por Dios es normalmente capaz de explicar los fenómenos que observamos, sin necesidad de recurrir a argumentos sobrenaturales. Guillermo de Conches no sentía sino desprecio y desdén por quienes se burlaban de la investigación científica:

> Siendo ellos ignorantes de las fuerzas de la naturaleza, desean que todos los acompañen en su ignorancia y tuercen el gesto si alguien las investiga, pues nos prefieren crédulos como campesinos antes que indagadores de las causas [naturales de las cosas]. Sin embargo, nosotros afirmamos que ha de buscarse la causa de todas las cosas [...] Y estas gentes [...] apenas tienen noticia de que alguien investiga, proclaman su herejía.[47]

Este punto de vista despertó sospechas, como es natural: ¿podían los filósofos católicos mantener su compromiso con la investigación de la naturaleza en términos de causalidad secundaria y como ente racional sin excluir por completo lo sobrenatural y lo milagroso? El logro de estos pensadores consistió precisamente en no perder el equilibrio. Rechazaban la idea de que la investigación racional de las causas naturales fuese una afrenta a Dios y equivaliera a encerrar Su obra en los confines de las leyes naturales que podrían llegar a descubrirse. Concedían, de acuerdo con la visión antes mencionada, que Dios ciertamente podía haber creado cualquier tipo de universo, pero sostenían que, una vez creado éste, Dios le permitía funcionar según su propia naturaleza y en modo alguno interfería en su estructura básica.[48]

En su análisis del relato bíblico de la creación, Thierry de Chartres excluía cualquier insinuación acerca de la esencia divina de los

[46] Thomas Goldstein, *op.cit.*, p. 82.
[47] David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science, op.cit.*, p. 200.
[48] Ibídem, p. 201.

cuerpos celestes, y descartaba igualmente la percepción del universo como un gran organismo o la idea de que los cuerpos celestes estaban compuestos de materia imperecedera y no sometida a las leyes terrenas. Por el contrario, explicaba que todas las cosas «deben a Él su creación, pues todas se hallan sujetas al cambio y pueden perecer». Describía las estrellas y el firmamento como cuerpos compuestos de agua y de aire, en lugar de sustancias semidivinas cuyo comportamiento debía explicarse mediante principios fundamentalmente distintos de los que gobiernan las cosas de la Tierra.[49] Esta postura resulta decisiva para el progreso científico.

Thomas Goldstein, historiador de la ciencia, describe la importancia de la escuela de Chartres en estos términos:

> Formular las premisas filosóficas; definir el concepto básico del cosmos a partir del cual habrían de crecer las ciencias especializadas; reconstruir sistemáticamente el conocimiento científico del pasado para con ello sentar las bases de la futura evolución de la ciencia occidental sobre los sólidos cimientos de la tradición... todos estos pasos parecen tan cruciales que, tomados en su conjunto, no pueden significar más que una cosa: que durante un período de quince a veinte años, en torno a mediados del siglo XII, un puñado de hombres luchaba con ahínco para impulsar la ciencia occidental y daba todos los pasos necesarios para la consecución de este fin.[50]

Goldstein predice que, en el futuro, «acaso se reconozca a Thierry como uno de los auténticos fundadores de la ciencia occidental»[51].

El siglo en el que despuntó la escuela de Chartres fue una época de gran ebullición intelectual. Mientras los cristianos comenzaban a expulsar de España a los conquistadores musulmanes y los derrotaban en Sicilia a finales del siglo XI, los intelectuales católicos tomaron posesión de importantes centros del saber árabe. Los musulma-

[49] Stanley L. Jaki, *Science and Creation, op.cit.*, pp. 220-221.
[50] Thomas Goldstein, *op.cit.*, p. 77.
[51] Ibídem, p. 82.

nes habían estado en contacto con la ciencia de los griegos desde que éstos conquistaron Alejandría y Siria, y habían estudiado y glosado los textos clásicos. Numerosos textos griegos perdidos para los europeos durante siglos pudieron recuperarse gracias a las traducciones de los árabes, a partir de las cuales se vertieron al latín. En Italia, las traducciones al latín se realizaron directamente a partir del original griego. Entre estos textos figuran varias obras fundamentales de Aristóteles, como *Física, Sobre los cielos y el mundo* y *De la generación y de la corrupción.*

Muchos eruditos católicos aceptaron sin cuestionamientos que no había una contradicción grave entre las verdades de la fe y lo mejor de la filosofía antigua. Sin embargo, las contradicciones estaban ahí, tal como estos nuevos textos ponían progresivamente en evidencia. Aristóteles había concebido un universo eterno, mientras que la Iglesia enseñaba que Dios creó el mundo en un momento determinado, a partir de la nada. Aristóteles también negaba la existencia del vacío. Para un lector moderno es fácil pasar por alto las implicaciones teológicas de la cuestión, mientras que un gran número de católicos, especialmente en el siglo XIII, no podían hacerlo. Negar la posibilidad del vacío equivalía a negar el poder creador de Dios, pues nada era imposible para un Dios omnipotente. Las obras de Aristóteles planteaban otras afirmaciones problemáticas a las que era preciso dar una respuesta.

Intervino entonces un grupo de hombres conocidos como los averroístas latinos (por Averroes, uno de los más famosos y respetados comentaristas de Aristóteles). Su posición se conoce muy a menudo —y de un modo poco exacto— como la doctrina de la doble verdad: lo que es falso en teología podría ser cierto en filosofía, y viceversa, de ahí que las afirmaciones contradictorias podrían ser ciertas en ambos casos, según se consideren desde la perspectiva de la religión o desde la perspectiva de la filosofía.

Las enseñanzas de estos hombres doctos fueron más sutiles. Creían que las ideas de Aristóteles, por ejemplo la eternidad de la tierra, eran el fruto certero de un buen razonamiento y no encontraban fallo alguno en el proceso lógico que conducía hasta ellas. Ahora bien, esta creencia contradecía la revelación divina. Los averroístas latinos resolvieron el problema declarando que, como filósofos, debían seguir los dictados de la razón, con independencia de adónde les llevara, pero al entrar sus conclusiones en conflicto con la revelación divina, no podía considerarse que éstas fueran ciertas en un sentido absoluto. ¿Qué era a fin de cuentas la pobre razón humana frente a la omnipotencia de Dios, quien la trascendía?[52]

Esta solución pareció a los más conservadores tan precaria y cargada de problemas como nos parece a nosotros, de ahí que algunos pensadores católicos se alejaran por completo de la filosofía. Santo Tomás de Aquino, que respetaba profundamente a Aristóteles, temió que una reacción conservadora ante los errores de los averroístas pudiera conducir al abandono de «El Filósofo», como él denominaba a Aristóteles. En su famosa síntesis, Santo Tomás demostró que fe y razón son complementarias y no se contradicen mutuamente. Cualquier contradicción aparente debía atribuirse a nuestra incapacidad para comprender bien la religión o bien la filosofía.

No obstante el genio de Aquino, la aprensión con que se recibían los nuevos textos y las reacciones que suscitaban en algunos intelectuales no concluyeron ahí. Fue en este contexto cuando, poco después de la muerte de Santo Tomás, el obispo de París promulgó una serie de 219 proposiciones condenadas —conocidas como las Condenaciones de 1277—, cuya enseñanza quedó prohibida para los profesores de la Universidad de París. Las proposiciones condenadas eran afirmaciones derivadas de las enseñanzas de Aristóteles —o en algunos casos la mera conclusión posible a partir de una afirmación aristotélica— y consideradas irreconciliables con la comprensión católica de Dios y del mundo. Si bien la prohibición sólo tenía efecto en París, hay pruebas fehacientes de que su influencia se dejó sentir también en Oxford. El Papa no había intervenido en la con-

52 Sobre los averroístas latinos véase Etienne Gilson, *Reason and Revelation in the Middle Ages,* Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1938, pp. 54-66.

dena; se limitó a encargar una investigación sobre las causas de la agitación intelectual que se había apoderado de los maestros de París. (Un historiador afirma que «la reacción papal ante la iniciativa del obispo de París fue muy poco entusiasta»).[53]

Sin embargo, incluso las Condenaciones de 1277 tuvieron un efecto positivo para el progreso científico. Pierre Duhem, uno de los grandes historiadores de la ciencia del siglo XX, llegó al extremo de afirmar que estas prohibiciones propiciaron el comienzo de la ciencia moderna. Lo que proponen Duhem y otros expertos más recientes, como A. C. Crombie y Edward Grant, es que las condenaciones forzaron a los pensadores a romper el molde intelectual en el que los presupuestos aristotélicos los había encerrado, y a concebir el mundo físico de maneras nuevas. Denostando determinados aspectos de la teoría física de Aristóteles, estos pensadores comenzaron a liberar a los intelectuales occidentales de su inquebrantable confianza en el filósofo griego y les dieron la oportunidad de buscar nuevos modos de pensar alejados de las antiguas creencias. Pese a que los expertos no se ponen de acuerdo sobre la influencia relativa de las condenaciones, todos coinciden en que sirvieron para impulsar a los pensadores de la época a liberarse de las restricciones impuestas por la ciencia aristotélica y a considerar posibilidades que el gran filósofo jamás llegó a imaginar.[54]

Veamos un ejemplo. Como ya se ha señalado, Aristóteles negaba la posibilidad del vacío, y los pensadores de la Alta Edad Media se atenían a esta visión. Tras la promulgación de las condenaciones, los intelectuales se vieron en la obligación de aceptar que el Dios Todo-

[53] Richard C. Dales, *Intellectual Life, op. cit.*, p. 254.

[54] Coinciden con este argumento A. C. Crombie, *Medieval and Early Modern Science, op.cit.*, vol. 1, p. 64 y vol. 2, pp. 2, 35-36; Grand, *God and Reason in the Middle Ages, op. cit.*, pp. 213 y ss, 220-221; idem, *The Foundations of Modern Science in the Middle Ages: Their Religious, Institutional, and Intellectual Contexts*, Cambridge University Press, Cambridge, 1996, pp. 78-83, 147-148. Más escéptico aunque coincidente en lo esencial se muestra Lindberg, *The Beginnings of Western Science, op.cit.*, pp. 238, 365.

poderoso podía ciertamente crear un vacío. Esta noción abría fascinantes perspectivas científicas. A decir verdad, algunos intelectuales parecen haber admitido la posibilidad del vacío por puro formalismo; quiere esto decir que aun cuando reconociesen que Dios era todopoderoso y, por tanto, capaz de crear un vacío, en general estaban convencidos de que no lo haría. A otros les intrigaban las posibilidades que planteaban las condenaciones, y entablaron un importante debate científico. Así, según el historiador de la ciencia Richard Dales, las condenaciones «parecen haber promovido definitivamente un modo de hacer ciencia más libre e imaginativo»[55].

Éste fue claramente el caso de otra de las condenaciones, a saber, la proposición aristotélica según la cual «los movimientos del cielo son producto de un alma dotada de facultad intelectiva»[56]. La condena de esta afirmación fue de gran importancia, pues vino a negar que los cuerpos celestes poseyesen almas y estuvieran en cierto modo vivos, tal como venía postulando la cosmología desde la Antigüedad. Pese a que algunos padres de la Iglesia condenaron esta idea, por considerarla incompatible con la fe, muchos pensadores cristianos asimilaron la visión de Aristóteles y entendían que las esferas planetarias se hallaban propulsadas por alguna clase de sustancias intelectuales.

La condena de esta proposición fue el catalizador de las nuevas ideas sobre el comportamiento de los cuerpos celestes. Jean Buridan, siguiendo los pasos de Robert Grosseteste, subrayó la notoria ausencia de pruebas bíblicas en favor de este tipo de inteligencias, y Nicholas Oresme desarrolló la misma idea.[57]

Ya en el período patrístico, el pensamiento cristiano inició el proceso de des-animación de la naturaleza, esto es, la eliminación de nuestra concepción del universo de todo cuanto insinuase que los

[55] Richard C. Dales, «The De-Animation of the Heavens in the Middle Ages», *op.cit.*, p. 550.

[56] Ibídem, p. 546.

[57] Ibídem.

cuerpos celestes estaban vivos o dotados de inteligencia, o eran incapaces de operar en ausencia de algún tipo de impulsor espiritual. En los textos de santos como Agustín, Basilio, Gregorio de Nisa, Jerónimo y Juan Damasceno hallamos afirmaciones en este sentido. Sin embargo, hubo que esperar a que los intelectuales se aplicaran con mayor decisión y consistencia al estudio de la naturaleza para que surgieran pensadores que percibían conscientemente el universo como una entidad mecánica y por tanto susceptible de ser comprendida por la mente humana investigadora.[58] «A lo largo del siglo XII» —escribe Dales—, «aquellos aspectos del pensamiento judeocristiano que subrayaban la idea de la creación a partir de la nada y la distancia entre Dios y el mundo, en ciertos contextos y entre determinados hombres, tuvieron el efecto de eliminar a todo ente semidivino del ámbito de la naturaleza»[59]. Y según Stanley Jaki, «fue necesario des-animizar la naturaleza» para que la ciencia pudiese nacer.[60]

Mucho después de que las condenaciones hubieran caído en el olvido, el debate en torno a los efectos de estas afirmaciones antiaristotélicas continuó vivo en la historia intelectual de Europa durante todo el siglo XVII y hasta los comienzos de la revolución científica.[61]

El sacerdote-científico

Es relativamente sencillo demostrar que muchos grandes hombres de ciencia, como Louis Pasteur, han sido católicos. Más revelador,

[58] Richard C. Dales, «A Twelfth Century Concept of the Natural Order», *Viator*, 9, 1978, p. 179.

[59] Ibídem, p. 191.

[60] Paul Haffner, *op.cit.*, p. 41.

[61] Edward Grant, «The Condemnation of 1277, God's Absolute Power, and Physical Thought in the Late Middle Ages», *Viator* 10, 1979, pp. 242-244.

sin embargo, es el asombroso número de sacerdotes católicos que han desarrollado una amplia y destacada labor científica. Se cuentan entre ellos hombres que en la mayoría de los casos habían recibido las órdenes sagradas y se entregaban al más alto y significativo compromiso espiritual que la Iglesia concede. Su curiosidad insaciable por el universo creado por Dios y su compromiso con la investigación científica revelan, mucho más que cualquier discusión teórica, que la relación entre Iglesia y ciencia es amistosa y natural, y se encuentra muy alejada del antagonismo y el recelo.

Mención especial merecen algunas personalidades del siglo XIII. Roger Bacon, franciscano y profesor de Oxford, fue admirado por sus trabajos matemáticos y ópticos, y está considerado un precursor del método científico moderno. Bacon escribió sobre filosofía de la ciencia, poniendo el acento en la importancia del experimento y la experiencia. En su *Opus Maius* observaba: «Nada puede conocerse con certidumbre sin experimentación. Un argumento puede demostrar su validez teórica, mas no proporciona la certeza necesaria para eliminar todas las dudas; tampoco reposará la mente en la clara visión de la verdad a menos que se abra camino a través de la experiencia». También en su *Opus Tertium* advertía que «los argumentos más sólidos no prueban nada en tanto las conclusiones no se hayan verificado mediante la experiencia»[62]. Bacon identificaba varios obstáculos para la transmisión de la verdad, entre ellos la opinión popular no instruida y la existencia de antiguas y erradas costumbres.[63]

San Alberto Magno (aprox. 1200-1280), o Alberto Magno, se educó en Padua y más tarde ingresó en la orden de los dominicos. Enseñó en distintos prioratos de Alemania antes de obtener un puesto permanente en la Universidad de París en 1241, donde contó con alumnos tan ilustres como Santo Tomás de Aquino. San Alberto

[62] James J. Walsh, *op.cit.*, pp. 292-293.

[63] A. C. Crombie y J. D. North, «Bacon, Roger», en *Dictionary of Scientific Biography*, Charles C. Gillespie ed., Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1970, p. 378. En lo sucesivo nos referiremos a esta obra como DSB.

ocupó también importantes cargos de autoridad en el seno de la Iglesia, incluido el de provincial de los dominicos alemanes por espacio de varios años y el de obispo de Regensburg durante dos. «Profundo conocedor de todas las ramas de la ciencia —nos dice el *Dictionary of Scientific Biography*— fue uno de los más famosos precursores de la ciencia moderna en la Alta Edad Media». Diez años más tarde de ser canonizado por el papa Pío XI en 1931, San Alberto fue nombrado por Pío XII patrón de todos los que cultivan las ciencias naturales.[64]

San Alberto fue un naturalista de renombre que recopiló una asombrosa cantidad de datos sobre el mundo que lo rodeaba. Su prodigiosa obra abarcó la física, la lógica, la metafísica, la biología, la psicología y diversas ciencias de la Tierra. Al igual que Roger Bacon, San Alberto se cuidó de señalar la importancia de la observación directa para la adquisición de conocimientos sobre el mundo físico. En *De Mineralibus* explicaba que el objetivo de la ciencia natural «no [consistía] simplemente en aceptar lo que otros afirman, es decir, lo que cuenta la gente, sino en investigar las causas que operan por sí mismas en la naturaleza»[65]. Su insistencia en la observación directa y su negativa a reconocer otra autoridad científica sobre la fe —no obstante su admiración por Aristóteles—, fueron aportaciones esenciales al pensamiento científico.

Robert Grosseteste, canciller de Oxford y obispo de Lincoln, la principal diócesis de Inglaterra, compartió con Roger Bacon y San Alberto Magno este amplísimo abanico de intereses y logros intelectuales. Grosseteste recibió la influencia de la famosa escuela de Chartres, y en particular la de Thierry.[66] Considerado uno de los hombres más eruditos de la Edad Media, Grosseteste fue el primero en escribir la serie completa de pasos necesarios para llevar a cabo un experimento científico. En *Robert Grosseteste and the Origins of Experimental Science,* A. C. Crombie sugiere que el siglo XIII llegó a conocer los rudimentos del método científico en gran medida gracias a figuras como la de Grosseteste. Así, aunque las innovaciones de la revolución científica del siglo XVII sin duda merecen el mayor de los respetos, el acento teórico en la observación y la experimentación ya se había puesto en la Alta Edad Media.

Los libros de texto al uso reconocen a menudo la labor de Roger Bacon, San Alberto Magno y, en menor medida, Robert Grosseteste. Otros nombres de la ciencia católica siguen siendo sin embargo desconocidos. Al padre Nicolaus Steno (1638-1686), un converso luterano que llegó a ser sacerdote católico, se le atribuye el «establecimiento de la mayoría de los principios de la geología moderna» y ha recibido en ocasiones el nombre de padre de la estratigrafía (el estudio de los estratos o capas de la Tierra).[67] Nacido en Dinamarca, el padre Steno vivió y viajó por toda Europa en el curso de su vida y fue médico de la corte del gran duque de Toscana. Pese a su excelente reputación y su labor creativa en el terreno de la medicina, fue el estudio de los fósiles y las capas terrestres lo que garantizó su prestigio científico.

Sus investigaciones en esta materia tuvieron un insólito comienzo: la disección de la cabeza de un enorme tiburón hallado por un pesquero francés en 1666. El tiburón, que pesaba 1.400 kilos, era el más grande que en general se había visto hasta la fecha. Steno, conocido por su destreza como disector, fue llamado para abordar la tarea.

Baste centrarnos, para lo que aquí nos interesa, en la fascinación que en Steno produjeron los dientes del escualo. Guardaban un extraño parecido con las *glossopetrae* o «piedras lengua» cuyos orígenes habían sido misteriosos y oscuros desde los tiempos antiguos. Se decía que estas piedras, que los malteses extraían de debajo de la tierra, tenían poderes curativos. Fueron muchas las teorías que in-

64 William A. Wallace, O. P., «Albertus Magnus, Saint», en DSB, p. 99.
65 James J. Walsh, *op.cit.,* p. 297.
66 Richard C. Dales, «The De-Animation of the Heavens», *op.cit.,* p. 540.

67 William B. Ashworth, Jr., «Catholicism and Early Modern Science», en Lindberg y Numbers eds., *God and Nature, op. cit.,* p. 146.

tentaban explicar sus misterios. En el siglo XVI, Guillaume Rondelet propuso que acaso fueran dientes de tiburón, si bien la idea impresionó a muy pocos. Steno tuvo la oportunidad de comparar los objetos situándolos lado a lado, y descubrió su claro parecido.

Fue éste un momento relevante en la historia de la ciencia, pues apuntaba a una cuestión más amplia y de mayor calado de lo que podían serlo unos dientes de tiburón y unas piedras misteriosas: la presencia de conchas y fósiles marinos incrustados en rocas muy alejadas del mar. El enigma de las *glossopetrae*, de las que hoy se sabe casi con certeza que eran dientes de tiburón, suscitó el interés acerca del origen de los fósiles en general y de cómo habían llegado a existir en el estado en el que eran hallados. ¿Por qué se encontraban en el interior de las rocas? La generación espontánea fue una de las numerosas explicaciones propuestas para este fenómeno en el pasado.

Ninguna de estas teorías satisfacía a Steno, quien las consideraba tan científicamente dudosas como ofensivas para su idea de Dios, que jamás actuaría de un modo tan aleatorio y carente de finalidad. Por distintas razones, Steno concluyó que las teorías sobre los fósiles formuladas hasta la fecha no podían reconciliarse con los datos disponibles. Decidió estudiar la cuestión y pasó los dos años siguientes escribiendo y compilando lo que sería su influyente trabajo *De solido intra solidum naturaliter contento dissertationis prodromus* (Discurso preliminar para una disertación sobre un cuerpo sólido naturalmente contenido en el interior de un sólido).

No fue una tarea fácil, puesto que Steno se adentraba en un territorio completamente desconocido. No existía una ciencia geológica a la que recurrir en busca de metodología o de principios fundamentales. Las especulaciones que empezaba a vislumbrar, en relación con sucesos y procesos acaecidos en un pasado muy remoto, descartaban la observación directa como procedimiento válido para verificar algunas de sus conclusiones.

Pese a todo, continuó valientemente su camino. Las rocas, los fósiles y los estratos geológicos —Steno estaba seguro— contaban

la historia de la historia de la Tierra, y el estudio geológico podía iluminarla. Era ésta una idea novedosa y revolucionaria. Sus predecesores asumían, con Aristóteles, que el pasado de la Tierra era esencialmente ininteligible. «Steno» —según nos cuenta el más reciente de sus biógrafos—, «fue el primero en afirmar que era posible reconstruir la historia del mundo a partir de las rocas y abordar la tarea de desentrañarla»[68]

> El logro de Steno en *De solido* no consistió tan sólo en proponer una nueva y acertada teoría de los fósiles. Según él mismo señala, otros escritores llevaban más de mil años afirmando esencialmente lo mismo. Tampoco se limitó a exponer una nueva y acertada interpretación de los estratos terrestres. Lo importante es que obtuvo el cianotipo de un enfoque de la naturaleza completamente inédito, que incluía la dimensión temporal. En palabras del propio Steno, «de lo que percibimos puede concluirse definitivamente lo que es imperceptible». A partir del mundo presente pueden deducirse los mundos extinguidos.[69]

De los numerosos hallazgos que contiene el texto de Steno, tres son los que se han distinguido para formular lo que se conoce como «principios de Steno». El suyo es el primer trabajo conocido que habla de la superposición, uno de los principios básicos de la estratigrafía.[70] La ley de la superposición es el primero de estos principios. Afirma que los depósitos sedimentarios se forman secuencialmente, de tal modo que las capas inferiores son las más antiguas, y van perdiendo edad hasta la capa más reciente, la que se encuentra en la superficie.

68 Alan Cutler, *The Seashell on the Mountaintop*, Dutton, Nueva York, 2003, p. 106.

69 Ibídem, pp. 113-114.

70 David R. Oldroyd, *Thinking About the Earth: A History of Ideas in Geology*, Harvard University Press, Cambridge, 1996, pp. 63-67; véase también A. Wolf, *A History of Science, Technology, and Philosophy in the 16th and 17th Centuries*, George Allen & Unwin, Londres, 1938, pp. 359-360.

Sin embargo, puesto que la mayoría de los estratos que encontramos han sufrido algún tipo de alteración, distorsión o movimiento, la historia geológica no siempre es fácil de reconstruir. ¿Cuál es, por ejemplo, la capa superior, y por tanto en qué dirección ha de buscarse la secuencia temporal, cuando los estratos se han vuelto de lado? ¿Debemos mirar de izquierda a derecha o de derecha a izquierda para descifrar la secuencia estratigráfica? Fue así como Steno introdujo el principio de horizontalidad original. El agua, decía Steno, es la fuente de los sedimentos, ya se trate de un río, de una tormenta o de cualquier fenómeno similar. El agua transporta y deposita las distintas capas sedimentarias. Una vez los sedimentos alcanzan la cuenca, la gravedad y las corrientes de agua subterráneas ejercen sobre ellos un efecto nivelador, de tal modo que las capas sedimentarias, al igual que el agua, se asemejan a la capa superficial en el fondo, pero se vuelven horizontales en la capa superior. ¿Cómo descubrir la secuencia sedimentaria en rocas que han cambiado de posición? Puesto que los fragmentos más grandes y más pesados son naturalmente los primeros en posarse, seguidos progresivamente de los más pequeños, basta con examinar las capas y observar dónde se han depositado las partículas de mayor tamaño. Ésa es la capa inferior de la secuencia.[71]

El principio de continuidad lateral desvela, por último, que cuando los dos lados de un valle presentan los mismos sustratos rocosos, sabemos que ambos estuvieron originalmente unidos como capas continuas y que la aparición del valle es un fenómeno geológico posterior. Steno constató asimismo que el descubrimiento de un estrato que contiene sal marina o cualquier otro elemento perteneciente al mar —como los dientes de tiburón— revela que las aguas del mar cubrieron ese lugar en algún momento de la historia geológica.

Steno se convirtió con el paso de los años en un modelo de erudición y santidad. En 1722, su sobrino nieto Jacob Winslow escribió

71 Alan Cutler, *op. cit.*, pp. 109-112.

una biografía de Steno que se publicó en la sección de futuros santos de un libro titulado *Lives of the Saints for Each Day of the Year.* Winslow, un católico convertido del luteranismo, atribuía su conversión a la influencia del padre Steno. Un grupo de admiradores daneses acudió en 1938 al papa Pío XI para solicitar la canonización de Steno. Fue Juan Pablo II quien cincuenta años más tarde beatificó a Steno, ensalzando sus extraordinarias virtudes y su labor científica.

Los avances científicos de los jesuitas

Es en la Compañía de Jesús, la orden sacerdotal fundada en el siglo XVI por Ignacio de Loyola, donde se encuentra el mayor número de sacerdotes católicos interesados por la ciencia. Un historiador reciente describe los logros realizados por los jesuitas hasta el siglo XVIII:

> Habían contribuido al perfeccionamiento de relojes de péndulo, pantógrafos, barómetros, telescopios reflectores y microscopios, en campos científicos tan diversos como el magnetismo, la óptica y la electricidad. Fueron en algunos casos los primeros en observar las bandas de colores sobre la superficie de Júpiter, la nebulosa Andrómeda y los anillos de Saturno. Teorizaron sobre la circulación de la sangre (al margen de Harvey), sobre la posibilidad de volar, sobre la influencia de la luna en las mareas y sobre la naturaleza ondulante de la luz. Elaboraron mapas celestes del hemisferio sur, desarrollaron la lógica simbólica, controlaron las crecidas de los ríos Po y Ádige, introdujeron en las matemáticas italianas los signos menos y más, y científicos tan influyentes como Fermat, Huygens, Leibniz y Newton no fueron los únicos para quienes los jesuitas figuraban entre sus más valiosos corresponsales.[72]

72 Jonathan Wright, *The Jesuits: Missions, Myths and Histories*, HarperCollins, Londres, 2004, p. 189. [Ed. española: *Los jesuitas: una historia de los «soldados de Dios»*, Debate, Barcelona, 2005].

Un importante investigador de la temprana ciencia eléctrica ha señalado que a la Compañía de Jesús le debemos «la principal aportación a la física experimental en el siglo XVII»[73]. «A este reconocimiento —escribe otro académico— deben añadirse sus minuciosos esfuerzos en otras ciencias, como la óptica, donde prácticamente todos los principales tratados de la época fueron escritos por jesuitas»[74]. Algunos de los grandes científicos jesuitas abordaron además la notable tarea de registrar sus datos en impresionantes enciclopedias, que resultaron decisivas para divulgar la investigación científica entre la comunidad académica. «Si aceptamos que uno de los grandes resultados de la revolución científica fue la colaboración entre científicos» —propone el historiador William Ashworth—, «los jesuitas merecen un amplio reconocimiento»[75].

Se contaban entre los jesuitas numerosos matemáticos de talento que contribuyeron al desarrollo de esta disciplina. Cuando Charles Bossut, uno de los primeros historiadores de las matemáticas, elaboró una lista de los matemáticos más eminentes desde el 900 a. C. hasta 1800 d. C., incluyó a 16 jesuitas entre los 303 notables.[76] Este número, equivalente al cinco por ciento en un período de 2.700 años, impresiona aún más si recordamos que los jesuitas sólo existieron durante dos de esos veintisiete siglos.[77] Además de todo esto, treinta y cinco cráteres lunares fueron bautizados por científicos y matemáticos de la Compañía de Jesús.

Fueron los jesuitas los primeros en llevar la ciencia occidental hasta lugares tan lejanos como China o la India. Concretamente en

[73] J. L. Heilbron, *Electricity in the 17th and 18th Centuries: A Study of Early Modern Physics,* University of California Press, Berkeley, 1979, p. 2.

[74] William B. Ashworth, «Catholicism and Early Modern Science», *op. cit.,* p. 154.

[75] Ibídem, p. 155.

[76] Joseph MacDonnell, *op. cit.,* p. 71.

[77] La orden de los jesuitas fue disuelta en 1773 y restablecida en 1814.

el sigo XVII, los jesuitas introdujeron en China abundantes conocimientos científicos, junto con un amplio surtido de herramientas mentales para la comprensión del universo físico, como por ejemplo la geometría euclidiana, que hacía inteligible el movimiento de los planetas. Cuenta un historiador que los jesuitas:

> Llegaron [a China] en un momento en el que la ciencia en general, y las matemáticas y la astrología en particular, se hallaban muy poco desarrolladas en comparación con el nacimiento de la ciencia moderna en Europa. Realizaron un esfuerzo enorme por traducir al chino los textos occidentales sobre matemáticas y astronomía, y despertaron así el interés de los estudiosos chinos por estas ciencias. Realizaron importantes observaciones astronómicas y elaboraron el primer trabajo cartográfico moderno de China. También supieron apreciar los logros científicos de esta antigua cultura y los dieron a conocer en Europa. A través de su correspondencia con los jesuitas, los científicos europeos tuvieron acceso a la ciencia y la cultura chinas.[78]

Las aportaciones de los jesuitas al conocimiento científico y las infraestructuras en países menos desarrollados no se limitan al continente asiático, sino que se extienden también a África y América Central y del Sur. En los comienzos del siglo XIX se inauguraron en estos continentes los observatorios jesuitas para el estudio de la astronomía, el geomagnetismo, la meteorología, la sismología y la física solar. La presencia de estos centros proporcionó importantes y exactas predicciones meteorológicas (de especial utilidad en caso de huracanes o tormentas tropicales) y sísmicas, además de desarrollar la cartografía de estos lugares.[79] Los jesuitas se centraron principalmente en el campo de la meteorología y la sismología en América Central y del Sur, y sus estudios sentaron las bases para el avance de

[78] Agustín Udías, *Searching the Heavens and the Earth: The History of Jesuit Observatories,* Kluwer Academic Publishers, Dordrecht, Holanda, 2003, p. 53.

[79] Ibídem, p. 147.

estas disciplinas en la región.[80] El progreso científico de países como Ecuador, Líbano o Filipinas ha sido posible gracias a los esfuerzos de los jesuitas.

La lista de jesuitas que han despuntado individualmente en el ámbito de la ciencia es muy extensa. El padre Giambattista Riccioli es conocido por distintos y relevantes hallazgos, como el hecho escasamente divulgado de que fue el primer hombre que logró determinar el índice de aceleración de un cuerpo en caída libre. Riccioli fue igualmente un destacado astrónomo. En torno a 1640 decidió escribir una gran enciclopedia de astronomía para uso de la orden. Con su perseverancia y la ayuda del padre Athanasius Kircher, logró que el proyecto recibiese la aprobación de la Compañía de Jesús. Publicado en 1651, el *Almagestum novum* era «un filón de conocimientos y un monumento enérgico y entregado». La empresa fue en verdad impresionante. «Ningún astrónomo serio se atrevería a ignorar el *Almagestum novum*», escribe un experto moderno.[81] John Flamsteed, Astrónomo Real de Inglaterra, utilizó ampliamente los trabajos del padre Riccioli para preparar sus conferencias de astronomía en la década de 1680.[82]

Además de recopilar una asombrosa cantidad de información, el *Almagestum* da testimonio de que los jesuitas resolvieron abandonar las ideas astronómicas de Aristóteles. Así, refieren con absoluta libertad que la luna está hecha del mismo material que la Tierra y honran a los astrónomos (incluso protestantes) que han discrepado de la visión geocéntrica clásica.[83]

Los eruditos han resaltado la insólita y profunda importancia que los jesuitas daban a la precisión en la práctica de los experimentos científicos, tal como queda ejemplificado en la persona del padre Riccioli. Con el propósito de desarrollar un péndulo de un segundo

[80] Ibídem, p. 125.
[81] J. L. Heilbron, *op. cit.*, p. 88.
[82] Ibídem.
[83] Ibídem, pp. 88-89.

exacto, Riccioli persuadió a nueve compañeros jesuitas para que lo ayudasen a contar hasta 87.000 oscilaciones en un solo día.[84] Gracias a la precisión de este mecanismo pudo luego calcular la constante de la gravedad. Un estudio reciente da cuenta del proceso:

> Riccioli y [el padre Francesco Maria] Grimaldi eligieron un péndulo romano de 3'4", lo pusieron en movimiento, impulsándolo cuando languidecía, y contaron por espacio de seis horas astronómicas la oscilación del instrumento hasta 21.706 veces. Esta cantidad se aproximaba al número deseado: 24 x 60 x 64/4 = 21.600. Pero Riccioli no quedó satisfecho. Volvió a intentarlo, esta vez durante 24 horas, con ayuda de nueve de sus hermanos, incluido Grimaldi; el resultado fue de 87.998 oscilaciones frente a las 86.400 deseadas. Riccioli alargó el péndulo hasta 3'4,2" y repitió el experimento con el mismo equipo, obteniendo en esta ocasión un número de 86.999 oscilaciones. La aproximación resultó suficiente para los colaboradores de Riccioli, mas no para él. Decidió entonces acortar el péndulo hasta 3'2,67" y, acompañado en su vigilia únicamente de Grimaldi y otro incondicional, obtuvo en tres noches consecutivas un total de 3.212 oscilaciones, correspondientes al tiempo necesario para cruzar los meridianos de las estrellas Spica y Arturo. El resultado debería haber sido de 3.192 oscilaciones. Riccioli estimó así que la longitud requerida por el péndulo era de 3'3,27" —tal es la confianza de la fe— y no volvió a intentarlo. La elección arrojó un resultado muy similar al del experimento inicial, pues implica un valor de 955 cm/sec^2 para la constante de la gravedad.[85]

El padre Francesco Maria Grimaldi se ganó legítimamente su propio puesto en la historia de la ciencia. No dejaba de impresionar a Riccioli la habilidad de su colega a la hora de inventar y utilizar distintas herramientas de observación, de ahí que insistiera en que la ayuda de Grimaldi era indispensable para completar su *Almagestum novum*. «Y la Divina Providencia me concedió —recordaría más

[84] William B. Ashworth, «Catholicism and Early Modern Science», *op. cit.*, p. 155.
[85] J. L. Heilbron, *op. cit.*, p. 180.

adelante— aun cuando escasamente lo mereciese, la ayuda de un colaborador sin el cual jamás habría logrado concluir mis trabajos [técnicos]»[86]. Grimaldi midió la altura de los montes lunares y también la de las nubes. En colaboración con Riccioli construyó un selenógrafo de notable precisión (un diagrama muy detallado que describe los rasgos de la luna), que hoy se exhibe en la entrada del Museo Nacional del Aire y el Espacio de Washington D.C.[87]

Sin embargo, el gran logro científico del padre Grimaldi consistió en descubrir la difracción de la luz y en asignar a este fenómeno el término «difracción». (Isaac Newton, que empezó a interesarse por la óptica a partir de los trabajos de Grimaldi, lo bautizó como «inflexión», si bien el término elegido por Grimaldi pasó a convertirse en normativo).[88] Tras una serie de experimentos logró demostrar que la luz no seguía una trayectoria rectilínea. Una de sus pruebas consistió en hacer pasar un rayo de sol a través de un pequeño orificio (de unos 0,0423 cm) hasta una habitación completamente oscura. La luz que atravesaba el orificio adoptaba una forma cónica. En el interior de este cono de luz, y a una distancia de entre tres y seis metros del orificio, Grimaldi insertó un rodillo, con idea de proyectar una sombra sobre la pantalla que había colocado en una pared. Comprobó entonces que la sombra proyectada era bastante más larga de la que resultaría de un movimiento puramente rectilíneo y concluyó que la luz no se desplazaba exclusivamente en línea recta.[89] Descubrió también lo que se conoce como bandas de difracción, las bandas paralelas de colores que aparecían en los bordes de la sombra.

86 Ibídem, pp. 87-88.

87 Bruce S. Eastwood, «Grimaldi, Francesco Maria», en DSB, p. 542.

88 Sobre la relación de la obra de Grimaldi con Newton véase Roger H. Stuewer, «A Critical Analysis of Newton's Work on Diffraction», *Isis* 61, 1970, pp. 188-205.

89 Para un breve esbozo, con diagramas, de los experimentos de Grimaldi véase A. Wolf, *A History of Science, Technology and Philosophy in the 16th y 17th Centuries*, *op. cit.*, pp. 254-256.

El descubrimiento de la difracción de la luz entusiasmó a científicos posteriores, que prosiguieron estudiando el fenómeno hasta postular que la luz se desplaza formando ondas. Cuando el orificio era más grande que la longitud de onda de la luz, ésta pasaba a través de él en línea recta, pero cuando el orificio era más pequeño que la longitud de onda, se producía una difracción. También las bandas de difracción eran resultado del movimiento ondulatorio de la luz; la interferencia de las ondas de luz difractada producía los diversos colores que se observaban en ellas.

Otro de los grandes científicos jesuitas fue el padre Roger Boscovich (1711-1787), calificado en el siglo XX por Sir Harold Hartley —miembro de la prestigiosa Royal Society—, como «uno de los más grandes intelectuales de todos los tiempos»[90]. Boscovich fue un verdadero erudito en teoría atómica, óptica, matemática y astronomía, y perteneció a sociedades de hombres doctos y renombradas academias científicas de toda Europa. Resultó ser además un gran poeta, que escribió en verso latino bajo los auspicios de la célebre Accademia degli Arcadi de Roma. No es de extrañar que se le haya considerado «el mayor genio que Yugoslavia ha dado jamás al mundo»[91].

El extraordinario talento del padre Boscovich se puso de manifiesto ya en sus tiempos de estudiante en el Collegio Romano, la más famosa y reconocida de las universidades jesuitas, donde, tras completar sus estudios, fue nombrado profesor de matemáticas. Incluso en los primeros años de su carrera, y antes de ordenarse sacerdote en 1744, resultó notablemente prolífico, publicando ocho disertaciones científicas antes de su nombramiento como profesor y otras catorce con posterioridad. Destacan entre éstas *Las manchas solares* (1736), *El tránsito de Mercurio* (1737), *La Aurora Boreal* (1738), *La aplicación del telescopio a los estudios astronómicos* (1739), *Los mo-*

90 Sir Harold Hartley, «Foreword», en Whyte, ed. *op. cit., Roger Joseph Boscovich*, p. 8.

91 Joseph MacDonnell, *op.cit.*, p. 76.

vimientos de los cuerpos celestes en un medio que no ofrece resistencia (1740) —donde ya se apuntaba a sus futuros trabajos sobre geodesia— y *La aberración de las estrellas fijas* (1742).[92]

Un nombre del talento de Boscovich no tardó en ser conocido en Roma. El papa Benedicto XIV, que ascendió al solio pontificio en 1740, tomó especial nota de Boscovich y de sus investigaciones. Benedicto fue uno de los pontífices más instruidos de la época, intelectual por derecho propio y promotor del conocimiento, si bien fue el patrocinio de su secretario de Estado, el cardenal Valenti Gonzaga, el que favoreció especialmente a Boscovich. El cardenal Gonzaga, que destacaba por rodearse de intelectuales de gran renombre y cuyos antepasados procedían de la misma ciudad dálmata que los del padre Boscovich, invitó al brillante y joven sacerdote a sus reuniones dominicales.[93]

Benedicto XIV recurrió al consejo técnico de Boscovich cuando, en 1742, se descubrieron grietas en la cúpula de la Basílica de San Pedro y cundió el temor de que la cubierta pudiera desmoronarse. Boscovich recomendó la instalación de cinco anillos de hierro para reforzar la cúpula y, una vez emitido su informe, en el que abordaba el problema en términos teóricos, mereció «fama de clásico menor en estática arquitectónica»[94].

Boscovich desarrolló el primer sistema geométrico para calcular la órbita de un planeta a partir de tres observaciones sobre su posición. Su *Teoría de la filosofía natural,* publicada en 1758, despertó admiración, tanto en su tiempo como en épocas venideras, por su ambicioso intento de comprender la estructura del universo en relación con una sola idea.[95] En palabras de un admirador moderno, este trabajo «dio expresión clásica a una de las ideas científicas más

[92] Elizabeth Hill, «Roger Boscovich: A Biographical Essay», en Whyte ed., *Roger Joseph Boscovich, op. cit.,* pp. 34-35; «Ruggiero Giuseppe Boscovich», *Catholic Encyclopedia,* 2ª edición, 1913.

[93] Ibídem, p. 34.

[94] Zeljko Markovic, «Boskovic, Rudjer, J.», en DSB, p. 326.

[95] Lancelot Law Whyte, «Boscovich's Atomism», en Whyte ed., *op.cit.,* p. 102.

poderosas concebidas hasta la fecha y aún no superada en cuanto a la originalidad de sus fundamentos, la claridad de su expresión y la exactitud de su visión de la estructura; de ahí su extraordinaria influencia»[96]. Y su influencia fue ciertamente extraordinaria: destacados científicos europeos, particularmente en Inglaterra, elogiaron continuamente la *Teoría* y se aplicaron a su estudio con rigor a lo largo del siglo XIX. En la segunda mitad del siglo XX se observa un resurgimiento del interés por los trabajos del padre Boscovich.[97] Un investigador de nuestro tiempo afirma que este sacerdote de enorme talento ofreció «la primera descripción coherente de una teoría atómica», con más de un siglo de antelación al nacimiento de la teoría atómica moderna.[98] Y también un reciente historiador de la ciencia se refiere a Boscovich como «el verdadero creador de la física atómica fundamental, tal como hoy la entendemos»[99].

Las originales aportaciones de Boscovich «anticiparon los objetivos y muchos de los rasgos de la física atómica del siglo XX. Y no es éste el único mérito de la *Teoría,* que predijo además cualitativamente diversos fenómenos físicos que ha sido posible contrastar desde entonces, tales como la penetrabilidad de la materia por las partículas que viajan a alta velocidad y la posibilidad de estados de materia con una densidad excepcionalmente alta»[100].

No sorprende que su obra haya sido objeto de tanta admiración y haya suscitado tantos elogios entre los grandes científicos de la era moderna. Así, en 1844, Faraday escribió que «la vía más segura parece ser aquella que presupone lo mínimo posible, de ahí que los átomos de Boscovich aventajen sustancialmente, en mi opinión, a la creencia más extendida». Mendeleev decía de Boscovich que «es junto con Copérnico el mayor orgullo de los eslavos occidentales»

[96] Ibídem.

[97] Ibídem, pp. 103-104.

[98] Joseph MacDonnell, *op. cit.,* pp. 10-11.

[99] Lancelot Law Whyte, «Boscovich's Atomism», *op.cit.,* p. 105.

[100] Ibídem, p. 119.

y «se le considera el fundador del atomismo moderno». En 1877, Clerk Maxwell añadió que «lo mejor que podemos hacer es liberarnos de la rigidez del núcleo y sustituirla por un átomo de Boscovich». En 1899, Kelvin afirmó que «[tanto] la exposición de Hooke sobre las formas de los cristales mediante montones de globos, [como] la teoría de Navier y Poisson sobre la elasticidad de los sólidos [o] los trabajos de Maxwell y Clausius sobre teoría cinética de los gases.... [son] logros pura y simplemente posibles gracias a la teoría de Boscovich». Aunque era sabido que Kelvin cambiaba frecuentemente de opinión, en 1905 terminó por observar: «Mi creencia actual es lisa y llanamente boscovichiana»[101]. En el Simposio Internacional celebrado en Belgrado en 1958 con motivo del bicentenario de la publicación de la *Teoría* se presentaron trabajos de Niels Bohr y Werner Heisenberg.[102]

La vida de Boscovich nos revela a un hombre invariablemente fiel a la Iglesia que amaba y a la orden sacerdotal a la que pertenecía, no obstante su pasión por el aprendizaje y el conocimiento. Baste para ilustrar este punto la siguiente anécdota: este hombre de ciencia pasaba el verano de 1745 en Frascati, donde se construía una espléndida residencia estival para los jesuitas. En el curso del proyecto, los constructores descubrieron los restos de una villa romana del siglo II d. C. No hizo falta nada más: el padre Boscovich se convirtió en un entusiasta arqueólogo y procedió a excavar con ahínco y a copiar los mosaicos del suelo. Estaba convencido de que el reloj de sol que había encontrado era el mismo que mencionaba Vitruvio, el célebre arquitecto romano. Boscovich sacó tiempo para redactar dos trabajos: *Sobre la antigua villa descubierta en el risco de Tusculum* y *Sobre el antiguo reloj de sol y otros tesoros hallados entre las ruinas.* Sus descubrimientos fueron publicados en el *Giornale dei Letterati* un año más tarde.[103]

[101] Ibídem, p. 121.
[102] Joseph MacDonnell, *op.cit.*, p. 11.
[103] Elizabeth Hill, *op.cit.*, pp. 41-42.

El padre Athanasius Kircher (1602-1680) compartía con Boscovich una amplia diversidad de intereses, tan es así que se le comparó con Leonardo da Vinci y fue honrado con el título de «maestro de un centenar de artes». Sus investigaciones en el terreno de la química contribuyeron a desbancar a la alquimia, que había sido seriamente abordada incluso por científicos como Isaac Newton y Robert Boyle, el padre de la química moderna.[104] Un trabajo de investigación de 2003 describe a Kircher como «un gigante entre los intelectuales del siglo XVII» y «uno de los últimos pensadores que podía reivindicar como propia cualquier rama del conocimiento»[105].

Entre los intereses de Kircher se contaba la fascinación por el antiguo Egipto, un área de estudio en la que destacó por sus conocimientos. Así, por ejemplo, demostró que la lengua copta era en realidad un vestigio del egipcio temprano, lo que le valió el reconocimiento como verdadero fundador de la egiptología, sin duda porque sus trabajos son anteriores al descubrimiento de la piedra Rosetta, en 1799, que permitió descifrar los jeroglíficos egipcios. En realidad, «fue la obra de Kircher la que indicó a los científicos dónde buscar para interpretar la piedra Rosetta»[106]. Un investigador actual del antiguo Egipto sostiene que «Kircher merece el mérito incontestable de haber sido el primero en descubrir el valor fonético de un jeroglífico egipcio. Tanto desde el punto de vista humanista como intelectual, la Egiptología bien puede sentirse orgullosa de tener a Kircher como fundador»[107].

La aportación de los jesuitas al avance de la sismología (el estudio de los terremotos) ha sido tan sustancial como para que en ocasiones se haya llamado a esta disciplina «la ciencia jesuita». La dedi-

[104] J. R. Partington, *A History of Chemistry,* vol. 2, Macmillan, Londres, 1961, pp. 328-233; Joseph MacDonnell, *op.cit.*, p. 13.
[105] Alan Cutler, *op. cit.*, p. 68.
[106] Joseph MacDonnell, *op. cit.*, p. 12.
[107] Erik Iverson, *The Myth of Egypt and its Hieroglyphs,* Copenhague, 1961, pp. 97-98; y Joseph MacDonnell, *op.cit.*, p. 12.

cación de los jesuitas al estudio de la sismología se ha atribuido tanto a la continua presencia de la orden en el mundo universitario en general y en la comunidad científica en particular como al deseo de estos sacerdotes de minimizar los devastadores efectos de los terremotos en la medida de lo posible, en aras del bien común.

En 1908, el padre Frederick Louis Odenbach planteó por primera vez la idea de lo que más tarde terminaría por convertirse en el Servicio Sismológico Jesuita, cuando señaló que la amplia red de institutos y universidades jesuitas en toda América permitía crear un conjunto interrelacionado de estaciones sismográficas. Tras recibir la aprobación de los presidentes de las instituciones de enseñanza superior de los jesuitas, así como el beneplácito de los Provinciales de la orden en América, Odenbach puso en práctica su proyecto un año más tarde, con la adquisición de dieciséis sismógrafos, cada uno de los cuales se instaló en una universidad. Cada estación sismográfica recopilaba sus propios datos y los remitía a la sede central en Cleveland. Los datos eran transferidos desde Cleveland al Centro Sismológico Internacional en Estrasburgo. Así nació el Servicio Sismológico Jesuita, que se ha descrito como «la primera red sismológica establecida a escala continental con una instrumentación uniforme»[108].

El sismólogo jesuita más conocido, y sin duda uno de los más venerables practicantes de esta ciencia, fue el padre J. B. Macelwane. En 1925, Macelwane reorganizó y reimpulsó el Servicio Sismológico Jesuita (hoy conocido como Asociación Sismológica Jesuita) al establecer su estación central en la Universidad de San Luis. El padre Macelwane, un brillante investigador, publicó en 1936 su *Introduction to Theoretichal Seismology*, el primer libro de texto sobre

[108] Agustín Udías, S. J. y William Suauder, «Jesuits in Seismology», *Jesuit in Science Newsletter* 13, 1997; Benjamin F. Howell, Jr., *An Introduction to Seismological Research: History and Development*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990, pp. 31-32. Para más información sobre el trabajo de los jesuitas en sismologia en América del Norte, véase Agustín Udías, *Searching the Heavens and the Earth*, *op.cit.*, pp. 103-124.

sismología aparecido en América, y presidió tanto la Seismological Society of America como la American Geophysical Union. Esta última organización otorga desde 1962 una medalla en su honor; un galardón que reconoce el trabajo de los geofísicos excepcionalmente jóvenes.[109]

Predomina en el terreno de la astronomía la impresión general de que los hombres de la Iglesia, si es que realmente desarrollaron algún tipo de ciencia, lo hicieron sólo para confirmar sus ideas preconcebidas, lejos de seguir el camino marcado por las evidencias. Aunque ya hemos visto lo equivocada que es esta creencia, aportaremos más pruebas sobre el asunto.

Johannes Kepler (1571-1630), el gran astrónomo cuyas leyes del movimiento planetario constituyeron un destacado avance científico, mantuvo una extensa correspondencia con los astrónomos jesuitas a lo largo de su vida. En una ocasión en que Kepler atravesaba un momento difícil, tanto en lo económico como en lo científico, y no disponía siquiera de un telescopio, el padre Paul Guldin pidió a su amigo el padre Nicolas Zucchi —el inventor del telescopio reflectante— que regalase a Kepler uno de sus instrumentos. Kepler escribió una carta de agradecimiento al padre Guldin y, más tarde, incluyó una nota de especial gratitud al final de su libro *El sueño*, publicado a título póstumo. La nota en cuestión dice así:

> Al muy reverendo padre Paul Guldin, sacerdote de la Compañía de Jesús, hombre docto y venerable, además de querido patrocinador. No creo que exista nadie con quien me resulte más grato discutir sobre cuestiones astronómicas [...] Grande fue mi alegría al recibir este obsequio de vuestra reverencia que me fue entregado por miembros de vuestra orden [...] Creo por tanto que debéis recibir el primer fruto literario de la dicha que este regalo [el telescopio] me ha producido.[110]

[109] Agustín Udías y William Suauder, «Jesuits in Seismology», *op. cit.*
[110] Joseph MacDonnell, *op.cit.*, pp. 20, 54.

La teoría de Kepler sobre la órbita elíptica de los planetas destacó por su sencillez sobre el resto de las teorías en liza. Los modelos de Ptolomeo (geocéntrico) y de Copérnico (heliocéntrico), que en ambos casos daban por sentada la circularidad de las órbitas planetarias, exigían una complicada serie de puntos ecuantes, epiciclos y eferentes para explicar la aparente retrogradación del movimiento planetario. El sistema de Tico Brahe, que también postulaba el carácter circular de las órbitas, planteaba idénticas complicaciones. Fue Kepler quien, al proponer que las órbitas de los planetas eran elípticas, puso de manifiesto la torpeza de los modelos anteriores frente a la elegante sencillez de su sistema.

Ahora bien, ¿era correcto el sistema de Kepler? El astrónomo italiano Giovanni Cassini, discípulo de los jesuitas Riccioli y Grimaldi, se sirvió del observatorio de la espléndida Basílica de San Petronio, en Bolonia, para respaldar el modelo de Kepler.[111] He aquí una importante aportación de la Iglesia al estudio de la astronomía casi desconocida en nuestros días: las catedrales de Bolonia, Florencia, París y Roma se diseñaron en los siglos XVII y XVIII con el propósito de servir como observatorios solares. En ningún otro lugar del mundo existían instrumentos más precisos para el estudio del sol. Cada una de estas catedrales contenía una serie de huecos que permitían el paso de la luz solar y mostraban las líneas horarias dibujadas en el suelo. Fue la observación de la trayectoria de los rayos solares sobre estas líneas lo que permitió a los investigadores obtener una medición exacta del tiempo y predecir los equinoccios. (La función inicial de estos observatorios fue la de realizar cálculos precisos destinados a determinar la fecha exacta de la Pascua Cristiana).[112]

[111] Para una explicación gráfica y detallada del método de Cassini véase J. L. Heilbron, *op. cit.*, capítulo 3, especialmente pp. 102-112.

[112] J. L. Heilbron, Conferencia Anual de la Scientific Instrument Society, Royal Institution, Londres, 6 diciembre, 1995.

Cassini necesitaba instrumentos fiables para que los errores de medida de la imagen proyectada por el sol no superasen en ningún caso los 0,84 cm (esta imagen presentaba una variación comprendida entre 12,7 cm y 83,82 cm en el curso del año). La tecnología de los telescopios no estaba lo suficientemente desarrollada para proporcionar esta exactitud. Fue el observatorio de San Petronio el que hizo posible la investigación de Cassini. Si la órbita terrestre era realmente elíptica, proponía Cassini, cabía esperar que la imagen proyectada por el sol sobre el suelo de la catedral fuese mayor a medida que ambos cuerpos se acercaban, en un foco de la elipse, y menor a medida que se alejaban, en el otro.[113]

A mediados de la década de 1650, Cassini pudo al fin desarrollar su experimento en compañía de otros colegas jesuitas y demostró la teoría kepleriana, según la cual las órbitas eran elípticas.[114] «Los jesuitas corroboraron de esta manera... la piedra angular de la versión de Kepler de la teoría copernicana y "destruyeron la física aristotélica de los cielos" mediante las observaciones realizadas en la Iglesia de San Petronio, en el corazón de los Estados Pontificios»[115]

No fue éste un logro menor. A decir verdad, el uso de los meridianos en la catedral de San Petronio de Bolonia, inauguró, en palabras del gran astrónomo francés del siglo XVIII Jérôme Lalande, «una época de renovación en la historia de las ciencias». Una fuente anterior del mismo siglo aseguraba que este avance «sería celebrado en épocas venideras a mayor gloria del espíritu humano, capaz de imitar con semejante precisión sobre la Tierra el eterno movimiento

[113] William J. Broad, «How the Church Aided "Heretical Astronomy"», *New York Times*, 19 octubre, 1999.

[114] J. L. Heilbron, *op.cit.*, p. 112. Heilbron emplea en este contexto un término bastante técnico («bisección de la excentricidad»), para referirse a lo descubierto por Cassini. La expresión alude sencillamente a las órbitas elípticas de los planetas, de las que en ocasiones se dice que son «excéntricas».

[115] Ibídem.

del Sol y las estrellas según ciertas reglas»[116]. ¿Quién podía haber adivinado que las catedrales católicas contribuirían de este modo al progreso de la ciencia?

Los observatorios de las catedrales resultaron esenciales para el avance de la investigación científica. Entre 1655 y 1736 los astrónomos realizaron cerca de 4.500 observaciones en San Petronio. Las mejoras introducidas en los instrumentos de observación a lo largo del siglo XVIII provocaron que estos observatorios fuesen quedando obsoletos, si bien siguieron empleándose para llevar un registro del tiempo y aun para establecer los horarios del ferrocarril.

Tal como señala J. L. Heilbron, de la Universidad de California-Berkeley, el hecho sigue siendo que «la Iglesia católico-romana aportó más ayuda social y financiera al estudio de la astronomía a lo largo de seis siglos —desde la recuperación del saber de la Antigüedad en las postrimerías de la Edad Media hasta el advenimiento de la Ilustración— que ninguna otra institución, y acaso más que el resto de las instituciones en su conjunto»[117]. Y, como ya hemos visto, la contribución de la Iglesia católica a la ciencia va mucho más allá de la astronomía. Las creencias teológicas de los católicos sentaron en primera instancia las bases para el progreso científico. Los pensadores medievales establecieron algunos de los principios fundamentales de la ciencia moderna, mientras los sacerdotes católicos, leales hijos de la Iglesia, mostraban un interés infatigable por el desarrollo de la ciencia en el terreno de las matemáticas, la geometría, la óptica, la biología, la astronomía, la geología, la sismología y muchas otras áreas.

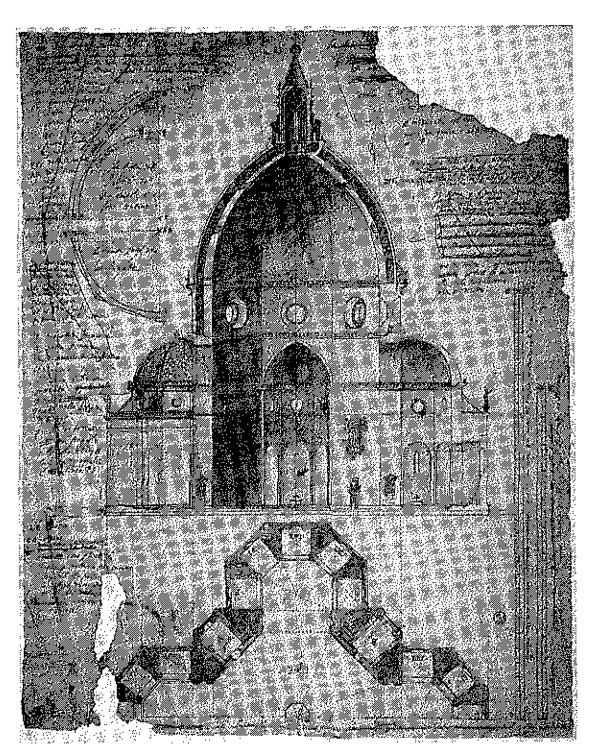
¿Cuánto se sabe en general al respecto y cuántos textos occidentales siquiera lo mencionan? La respuesta está implícita en la propia pregunta. Sin embargo, gracias a la reciente y meritoria

116 Ibídem, p. 5.
117 Ibídem, p. 3.

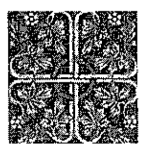
labor de algunos historiadores de la ciencia cada vez más dispuestos a reconocer los méritos de la Iglesia, ningún intelectual riguroso volverá a repetir el mito del antagonismo entre religión y ciencia. A fin de cuentas, el hecho de que la ciencia moderna surgiera en el entorno católico de Europa occidental no fue mera coincidencia.

Capítulo 6

Arte, arquitectura e Iglesia



Sección transversal de la cúpula de Santa María del Fiore, en Florencia, que revela las complicadas proporciones matemáticas de las catedrales medievales. Los arquitectos honraban a Dios mediante el uso de números y proporciones con un significado especial, como puede verse en las tres naves aquí mostradas. El número tres representa la Santísima Trinidad. (The Granger Collection, Nueva York).



La herencia artística de Occidente se halla tan fuertemente identificada con la imaginería católica que nadie se atrevería a negar la influencia de la Iglesia. También en este caso el influjo del catolicismo en el arte occidental va mucho más allá del simple suministro de temas.

La mera existencia de muchas de nuestras obras maestras es en sí misma un reflejo de las ideas católicas. Los siglos VIII y IX presenciaron el auge de una herejía destructiva llamada iconoclasia, que rechazaba el culto a las imágenes, o iconos, de figuras religiosas. A decir verdad, se llegó incluso a rechazar por completo la descripción artística de Cristo y de los santos. De haber arraigado esta idea, pinturas, esculturas, mosaicos, vidrieras, manuscritos iluminados y fachadas de catedrales de gran belleza que han deleitado e inspirado a occidentales y no occidentales por igual jamás habrían llegado a existir. Sin embargo, esta corriente no podía arraigar, pues iba en abierta contradicción con la comprensión y la apreciación católica del mundo creado.

La iconoclasia se originó en el Imperio bizantino y propugnaba una doctrina que todos quienes creían en Cristo debían aceptar, so pena de herejía. Fue introducida por el emperador bizantino León III (aprox. 717-741), por razones que siguen siendo oscuras. También el encuentro de Bizancio con el islam tuvo su influencia en este

asunto. Desde el primer siglo de existencia del islam, cuando los musulmanes invadieron los territorios del Imperio bizantino situados en el Oriente Próximo, el emperador de Constantinopla tuvo que combatir a estos tenaces y poderosos enemigos. Fue entonces cuando se advirtió que la representación de figuras estaba ausente del arte islámico; ni siquiera aparecía Mahoma, el fundador del islam. León III decidió abolir el uso de iconos entre los cristianos de Oriente, con el argumento de que la razón por la cual las victorias de los musulmanes y las derrotas de los bizantinos en el campo de batalla fuesen continuas, estribaba tal vez en que Dios castigaba a los bizantinos por el uso de iconos.

En Occidente, por su parte, la iconoclasia se percibía como una herejía. El arte cristiano llevaba siglos representando a Cristo y a los santos cuando se produjo esta controversia. La descripción de Cristo en el arte era un reflejo de la doctrina católica de la Encarnación. No obstante su caída, el mundo material se elevaba a un nuevo plano con la Encarnación de Dios en Jesucristo. Y no era éste un asunto desdeñable, pues el mundo material no sólo había sido creado por Dios sino que estaba habitado por Él.

Por estas y otras razones condenó la iconoclasia San Juan Damasceno, quien pasó la mayor parte de su vida como monje en las proximidades de Jerusalén. Entre las décadas de 720 y 740 escribió sus *Tres tratados sobre las imágenes divinas,* en respuesta a la iconoclasia. Sus argumentos, como es natural, se basaban en citas bíblicas y patrísticas, así como en el testimonio del conjunto de la tradición en torno a la cuestión concreta de si Dios en verdad se oponía a la veneración de las imágenes, tal como afirmaban los iconoclastas. Estos tratados entrañaban además una importante defensa teológica del arte religioso. Juan observaba en la postura iconoclasta una tendencia al maniqueísmo, la herejía que había dividido el mundo en un reino de maldad, el de la materia, y en un reino de bondad, el del espíritu. La idea de que los objetos materiales podían transmitir bondad espiritual era profundamente absurda para los maniqueos. (Los cátaros, una secta surgida de los maniqueos, siguieron en los

siglos XII y XIII la misma línea argumental para sugerir que el sistema sacramental católico era fraudulento, pues ¿cómo la maligna materia —en forma de agua, aceites consagrados, pan y vino— podía transmitir a quien los recibía la gracia puramente espiritual?). «Despreciáis la materia y no reconocéis en ella valor alguno», reprendía Juan a los iconoclastas. «Lo mismo hacen los maniqueos, pese a que las Divinas Escrituras proclaman que es buena. Pues en ellas se dice "Dios vio todo lo que había creado y comprendió que era bueno"»[1].

Juan tuvo la cautela de señalar que no «reverenciaba la materia como a Dios; ni por asomo. Pues ¿cómo puede aquello que ha surgido de la nada ser Dios?»[2]. Sin embargo, la materia, que los cristianos no podían condenar como intrínsecamente mala, era capaz de transmitir algo de la esencia divina:

> No venero la materia sino al creador de la materia, que para salvarme se convirtió en materia [a través de la Encarnación] y aceptó morar en la materia para a través de ella obrar mi salvación; y no cesaré de reverenciar la materia, pues a través de ella se obró mi salvación... Reverencio así la materia y respeto aquello que hizo posible mi salvación, pues lleno está de gracia y energía divina. ¿Acaso no es materia la tres veces preciosa y tres veces bendecida madera de la cruz? ¿No es la santa y augusta montaña donde reposa la calavera también materia? ¿No son materia la roca que da la vida y que sustenta la vida, el Santo sepulcro y la fuente de la resurrección? ¿No son la tinta y el libro que contiene los Santos Evangelios materia? ¿No es materia la mesa que sustenta la vida y nos ofrece el pan de la existencia? ¿No son materia el oro y la plata con los que se hacen cruces, lápidas y recipientes? ¿Y no son por encima de todo materia el cuerpo y la sangre de mi Señor? O prescindimos de la reverencia y la veneración a todas estas cosas o nos sometemos a la tradición de la Iglesia y permitimos la veneración de las

[1] San Juan Damasceno, *Three Treatises on the Divine Images,* Crestwood, Nueva York, 2003, pp. 69-70.

[2] Ibídem, p. 29.

imágenes de Dios y los amigos de Dios, santificados por su nombre y por tanto cubiertos por la gracia del Espíritu divino.[3]

Así, los teólogos invocaron los principios del catolicismo en defensa del arte que representaba a Cristo y a los santos y describía esas escenas religiosas que tanto han definido el arte occidental. Los propios bizantinos abandonaron finalmente la iconoclasia en 843 para recuperar la representación de Cristo y de los santos en el arte. La noticia fue recibida con alegría por los fieles, que con la festividad anual del «Triunfo de la ortodoxia»[4] conmemoraron la vuelta de la práctica tradicional de la veneración de iconos.

Difícilmente puede exagerarse la importancia que tuvo la posición oficial de la Iglesia católica frente a la iconoclasia (condenada en 787 por el Concilio III de Nicea). Las ideas de San Juan Damasceno y sus seguidores nos ofrecen el privilegio de contemplar las hermosas Madonnas de Rafael o *La Pietà* de Miguel Ángel, junto a innumerables obras de genio y pasión, o los pórticos de las grandes catedrales de la Alta Edad Media, que a menudo representaban a Cristo, a los apóstoles y a los santos. Este modo de concebir el arte religioso no puede considerarse sencillamente inevitable y natural; a fin de cuentas, el islam nunca dejó de insistir en un arte exento de iconos. En el siglo XVI, los protestantes rehabilitaron la herejía iconoclasta, destruyendo estatuas, altares, vidrieras y otros grandes tesoros del arte occidental. Calvino, acaso el principal de los pensadores protestantes, prefería escenarios visualmente vacíos para oficiar sus servicios religiosos e incluso prohibió el uso de instrumentos musicales. Nada más alejado del respeto de la Iglesia católica por el mundo natural, inspirado en la Encarnación, y su creencia en que los seres humanos, compuestos de cuerpo (materia) y alma, pueden alcanzar a Dios con ayuda de las cosas materiales.

3 Ibídem, pp. 29-30.

4 El término «ortodoxia» no alude en este caso a la Iglesia ortodoxa, toda vez que el Gran Cisma que dividió a católicos y ortodoxos no se produjo hasta 1054; el término se refiere aquí a «creencia tradicional».

La principal aportación de los católicos al arte, y la que tal vez ha dejado mayor huella en el paisaje de Europa, es la catedral medieval. Un historiador del arte ha observado recientemente: «Las catedrales medievales de Europa... son el mayor logro de la humanidad en el conjunto del teatro del arte»[5]. Especialmente asombrosas son las catedrales góticas. La arquitectura gótica, que se desarrolló en el siglo XII a partir del estilo románico, se extendió en mayor o menor grado por la Europa insular y continental desde Inglaterra y Francia. Estas construcciones de tamaño y amplitud monumentales, poseen unos rasgos distintivos específicos, como los arbotantes, el arco apuntado y la bóveda de crucería. Sus admiradas vidrieras de colores ofrecen un extraordinario testimonio de la fe de una civilización en lo sobrenatural.

Un estudio más detallado de estas catedrales revela, no por casualidad, su prodigiosa coherencia geométrica, directamente basada en una importante tradición del pensamiento católico. San Agustín citaba continuamente un versículo del Antiguo Testamento en el que se dice que Dios «ordenó todas las cosas por su medida, su número y su peso» (Sabiduría, 11, 21). Esta idea pasó a ser moneda corriente entre gran número de pensadores católicos, particularmente los relacionados con la gran escuela catedralicia de Chartres en el siglo XII, y resultó decisiva para la construcción de las catedrales góticas.[6]

Cuando la arquitectura gótica evolucionó a partir del modelo románico anterior, los pensadores católicos se convencieron progresivamente de la relación existente entre las matemáticas —en especial la geometría— y Dios. Ya desde los tiempos de Pitágoras y Platón, una importante escuela de pensamiento en el seno de la civilización occidental había identificado las matemáticas con lo di-

5 Paul Johnson, *Art: A New History*, HarperCollins, Nueva York, 2003, p. 153.

6 John W. Baldwin, *The Scholastic Culture of the Middle Ages, 1000-1300*, D.C. Heath, Lexington, 1971, p. 107; Robert A. Scott, *The Gothic Enterprise*, University of California Press, Berkeley, 2003, pp. 124-125.

vino. Los eruditos de Chartres, explica Robert Scott, «creían que la geometría era un modo de establecer un vínculo entre los seres humanos y Dios, que las matemáticas eran un vehículo para revelar a la humanidad los más íntimos secretos del cielo. Pensaban que la armonía de la música se basaba en las mismas reglas que conformaban el orden cósmico, y que el cosmos era una obra de arquitectura surgida de la mano de Dios». Estas ideas llevaron a los constructores a «concebir la arquitectura como geometría aplicada, la geometría como teología aplicada, y al diseñador de una catedral gótica como imitador del Divino Maestro»[7]. «Tal como el gran Geómetra creó el mundo en orden y armonía —explica el profesor John Baldwin— así también el arquitecto gótico, a su humilde manera, intentó crear la morada terrenal de Dios, de acuerdo con los principios supremos de la proporción y de la belleza»[8].

La proporcionalidad geométrica que encontramos en estas catedrales es en verdad asombrosa. Pensemos en la catedral de Salisbury, en Inglaterra. La sección del crucero (donde la nave mayor se cruza con el eje este-oeste formado por las naves laterales), mide 11,8872 x 11,8872 m. Esta dimensión básica es a su vez la base de todas las restantes medidas de la catedral. Cada una de las diez crujías de la nave mide 5,9436 m, tanto de longitud como de anchura, exactamente la mitad de la longitud del crucero. La nave, por su parte, consta de doce espacios idénticos que miden 5,9436 x 11,8872 m. Otros aspectos de la estructura ofrecen nuevos ejemplos de la coherencia geométrica que presenta el conjunto de la catedral.[9]

La misma atención a la proporcionalidad geométrica se observa en toda la tradición gótica. Otro ejemplo notable es el de la catedral de Saint Rémi, en Rheims. La catedral de Rheims, que aún conserva elementos del románico, no es el ejemplo más puro de estructura gótica, pero sí pone de manifiesto la atención a la geometría y a las

7 Robert A. Scott, *op.cit.*, p. 125.
8 John W. Baldwin, *op.cit.*, p. 107.
9 Robert A. Scott, *op.cit.*, pp. 103-104.

matemáticas que se convertirá en el rasgo distintivo más fascinante de este estilo arquitectónico. La influencia de San Agustín y su creencia en el simbolismo de los números, sumada (una vez más) a la convicción de que Dios ha ordenado «todas las cosas según su medida, su número y su peso», resulta más que evidente. El coro de Saint Rémi figura «entre los más perfectos símbolos Trinitarios de la arquitectura gótica —explica Christopher Wilson— pues el número tres se observa en las tres ventanas que iluminan cada uno de los tres niveles del ábside principal y vuelve a aparecer en el resultado de multiplicar el número de crujías del coro —once— por el número de niveles —tres—, esto es, treinta y tres»[10]. Treinta y tres es la edad que cumplió Jesucristo en la Tierra.

El afán de precisión geométrica y significado numérico, que tanto placer proporcionó a los estetas que contemplaban estos grandiosos edificios, no es fruto de la casualidad. Tiene su origen en ideas estrictamente católicas, que se remontan a los tiempos de los padres de la Iglesia. San Agustín, cuya obra *De Musica* se convirtió en el tratado de estética más influyente de la Edad Media, consideraba la música y la arquitectura como las más nobles de las artes, pues sus proporciones matemáticas eran las mismas del universo, y podían así elevar nuestro espíritu a la contemplación del orden divino.[11]

Las ventanas de la catedral gótica y la luz que inundaba estos majestuosos y enormes edificios son tal vez sus características más sobresalientes. Tiene sentido, por tanto, que el arquitecto apreciase la importancia teológica de la luz. San Agustín estaba convencido de que la adquisición de conocimientos por parte de los seres humanos era fruto de la iluminación divina: Dios «ilumina» la mente con el conocimiento. Esta idea de Dios, que inunda de luz las mentes de los hombres, resultó ser una poderosa metáfora para los arquitectos

10 Christopher Wilson, *The Gothic Cathedral: The Architecture of the Great Church, 1130-1530*, Thames y Hudson, Londres, 1990, pp. 65-66.
11 Ibídem, pp. 275-276.

de la tradición gótica, donde la luz física perseguía evocar la idea de su origen divino.[12]

La primera gran iglesia gótica fue la de la Abadía de Saint Denis, situada a 12 km al norte de París. No deja de observarse aquí la importancia religiosa de la luz que entra por las ventanas del coro y de la nave. Una inscripción en las puertas explica que la luz eleva la mente a las alturas desde el mundo material y la dirige hacia la luz verdadera, que es Cristo.[13]

Así pues, el arquitecto gótico estaba profundamente influido por el pensamiento católico en el momento de diseñar esta magnífica estructura. «Cuando los fieles alzaban la vista al cielo —escribe un investigador de nuestros días— éstos imaginaban que la gracia de Dios, en forma de luz solar, descendía sobre ellos para bendecirlos, lo que favorecía su exaltación. Se conducía a los pecadores hasta el arrepentimiento y el esfuerzo por alcanzar la perfección mediante la visualización del mundo de perfección espiritual en el que Dios residía: un mundo insinuado por la regularidad geométrica de las catedrales»[14]. Lo cierto es que todo en la catedral gótica revelaba su inspiración sobrenatural. «Mientras que las líneas predominantemente horizontales de los templos greco-latinos simbolizaban una experiencia religiosa vinculada a la naturaleza, las agujas góticas simbolizaban el ascenso vertical a una visión claramente sobrenatural»[15]. Estas grandes construcciones transmiten además una parte del espíritu de los tiempos en los que fueron concebidas y edificadas. Una época histórica capaz de producir tan magníficas obras de arquitectura no puede ser tan oscura y yerma como a menudo se ha definido a la Edad Media. La luz que entraba en la catedral gótica simbolizaba la luz del siglo XIII, un período caracterizado tanto por

---

12 John W. Baldwin, *op. cit.*, pp. 107-108.

13 Ibídem, p. 108.

14 Robert A. Scott, *op. cit.*, p. 132.

15 Stanley L. Jaki, «Medieval Creativity in Science and Technology», en *Patterns or Principles and Other Essays*, Intercollegiate Studies Institute, Bryn Mawr, Pa., 1995, p. 75.

sus universidades, sus conocimientos y su erudición como por el heroísmo y el fervor religioso de San Francisco de Asís.

Raro es quien hoy, en el siglo XXI, no se siente sobrecogido ante estas catedrales. Uno de los estudios más recientes sobre la catedral gótica ha sido escrito por un sociólogo de la Universidad de Stanford sin formación profesional en el terreno de la arquitectura. Este hombre sencillamente se enamoró de la catedral de Salisbury y decidió leer y escribir sobre este prodigioso edificio para compartir con otros el tesoro que a él le había cautivado.[16] Incluso un académico hostil del siglo XX se maravillaba de la devoción y la paciencia que exigían la construcción de las grandes catedrales:

> En la localidad francesa de Chartres hallamos una espléndida imagen de la hermosa devoción de las gentes de la región, que construyeron una catedral magnífica. La construcción de este maravilloso edificio se inició en 1194 y concluyó en 1240. Para levantar la catedral, que embellecería la ciudad y colmaría las aspiraciones religiosas de sus habitantes, éstos contribuyeron con dinero y esfuerzo año tras año, por espacio de casi medio siglo. Recorrían grandes distancias para extraer la roca de las canteras. Animados por sus sacerdotes, hombres, mujeres y niños tiraban de precarios carros cargados de materiales de construcción. Día tras día realizaban el fatigoso viaje a las canteras y, cuando de noche interrumpían su trabajo, exhaustos tras el esfuerzo, destinaban su tiempo libre a la confesión y la oración. Otros trabajaban con mayor destreza, aunque con idéntica devoción en la propia catedral... Su empeño y su dedicación marcaron una época en esta zona de Francia.[17]

Se ha atribuido en ocasiones al espíritu escolástico el surgimiento de la catedral gótica. Los escolásticos, cuyo más ilustre exponente fue Santo Tomás de Aquino, fueron constructores de un sistema intelectual. No consistía su afán en responder esta o aquella pregunta, sino

---

16 El libro en cuestión es *The Gothic Enterprise*, de Robert A. Scott.

17 Alexander Clarence Frick, *The Rise of the Mediaeval Church*, Burt Franklin, Nueva York, 1909, p. 600.

en levantar auténticos edificios del pensamiento. Sus *summae*, donde exploraban cada uno de los principales aspectos de su materia de investigación, eran tratados sistemáticos y coherentes en los que cada conclusión individual se hallaba armoniosamente relacionada con las demás, tal como los distintos elementos de la catedral gótica trabajan conjuntamente para crear una estructura de notable coherencia interna.

Erwin Panofsky ha sugerido provocadoramente que la cuestión no es accidental y que ambos fenómenos —el escolasticismo y la arquitectura gótica— surgieron como resultado de un medio intelectual y cultural común. Ofrece para ello numerosos ejemplos de los intrigantes paralelismos entre la *summa* escolástica y la catedral gótica. Tal como el tratado escolástico reconciliaba las posturas en conflicto de distintas fuentes de autoridad en su análisis de los asuntos a debate —por ejemplo la discrepancia entre dos autoridades eclesiásticas—, la catedral gótica sintetizaba los rasgos de las tradiciones anteriores, en lugar de adoptar unos y suprimir otros.[18]

La mayor eclosión de creatividad e innovación en el mundo del arte desde la Antigüedad tuvo lugar con el Renacimiento de los siglos XV y XVI. No es fácil encasillar este período que, por un lado, parece preludiar en gran medida el advenimiento del mundo moderno. Se observa en esta época una creciente expansión del laicismo y un creciente énfasis en la vida terrenal, y abundan las historias de inmoralidad relacionadas con este período. No es de extrañar así que algunos católicos se inclinasen a rechazar la raíz y los frutos del Renacimiento.

Por otro lado, el Renacimiento puede definirse con cierta justicia como la culminación de la Edad Media, antes que como una ruptura radical con esta etapa precedente; los pensadores medievales, al igual que las grandes figuras renacentistas, mostraban un profundo

[18] Erwin Panofsky, *Gothic Architecture and Scholasticism*, Meridian, Nueva York, 1985 [1951], pp. 69-70. [Ed. española: *Arquitectura gótica y pensamiento escolástico*, Las Ediciones de la Piqueta, Madrid, 1986].

respeto por la Antigüedad clásica (aun cuando no aceptasen la herencia clásica en su totalidad de un modo tan acrítico como algunos humanistas del Renacimiento), y fue a finales de la Edad Media cuando nacieron importantes técnicas artísticas que más tarde se perfeccionarían durante el Renacimiento. Muchas obras maestras del Renacimiento describen además escenas católicas, y los propios papas fueron mecenas de algunos de los grandes maestros.

La verdad de la cuestión parece ser la siguiente: 1) las invocaciones artísticas comienzan a producirse ya en una época anterior a lo que tradicionalmente conocemos como Renacimiento; 2) en terrenos distintos al del arte, el Renacimiento fue una época de estancamiento e incluso de retroceso; 3) se observa una fuerte secularización; pero 4) el grueso del arte renacentista es de naturaleza religiosa y debemos su disfrute al mecenazgo de los papas de la época.

Veamos por separado cada uno de estos aspectos. Un siglo antes del comienzo del Renacimiento, según el esquema histórico tradicional, Giotto di Bondone, conocido simplemente como Giotto, ya había anticipado muchas de las innovaciones técnicas por las que tanto se ensalzaría el Renacimiento. Giotto nació cerca de Florencia en 1267. Una historia posiblemente apócrifa refiere que a la edad de diez años, mientras pastoreaba las ovejas, el joven Giotto dibujó a uno de sus animales con un trozo de yeso sobre una roca. Se dice que Cimabue, un artista muy innovador, vio al muchacho dibujando y quedó tan impresionado que pidió permiso al padre para formar a Giotto como artista.

El propio Cimabue fue un artista pionero, que trascendió el formalismo del arte bizantino para pintar seres humanos desde una perspectiva realista. Giotto siguió los pasos de su maestro, llevando el realismo pictórico hasta cumbres desconocidas, y su influencia fue notoria en las sucesivas generaciones de pintores. Sus técnicas para representar la profundidad y crear un arte realista en tres dimensiones destacaron tanto como su representación individualizada de los seres humanos (en contraposición al enfoque más estilizado característico de tiempos anteriores, cuando las figuras humanas represen-

tadas en una pintura apenas podían distinguirse las unas de las otras).

Puede por tanto decirse en cierto sentido que el Renacimiento surgió de la Edad Media. Sin embargo, en áreas no relacionadas con el arte, fue un período regresivo. El estudio de las literaturas europeas difícilmente puede pasar por alto el estancamiento que se produjo en el siglo XV, cuando también la vida científica se paralizó casi por completo en Europa. Con la excepción de la teoría de Copérnico sobre el universo, la historia de la ciencia occidental entre 1350 y 1600 pasa por un período de parálisis relativa, y tampoco en el terreno de la filosofía, que había florecido en los siglos XII y XIII, se observan avances significativos.[19]

Incluso se podría decir que el Renacimiento fue en muchos aspectos un período de irracionalismo. Fue en esta época, por ejemplo, cuando la alquimia alcanzó su apogeo y la astrología intensificó su influencia, mientras que las persecuciones de brujas, erróneamente asociadas al Medioevo se generalizaron únicamente en los siglos XV y XVI.

El espíritu laico se dejó sentir con fuerza y, aunque la doctrina del pecado original rara vez llegó a negarse explícitamente, domina una visión mucho más favorable de la naturaleza humana y de sus capacidades potenciales. Con la llegada del Renacimiento se produce una celebración del hombre natural, de su dignidad y de sus capacidades, ajena a los efectos regeneradores de la gracia sobrenatural. Las virtudes contemplativas, tan admiradas en la Edad Media según pone de manifiesto la tradición monástica, pierden terreno en favor de la acción como objeto de admiración. Dicho de otro modo, la vida del monje se vio denigrada por la perspectiva laica sobre lo útil y lo práctico, que más tarde triunfaría en la Ilustración, y pasó a celebrarse por el contrario la actividad mundana, aun entre los ciudadanos de a pie. El laicismo se extendió hasta el terreno de la

[19] James Franklin, «The Renaissance Myth», *Quadrant*, 26, noviembre 1982, pp. 53-54.

filosofía política. *El príncipe* (1513) de Maquiavelo aborda desde un punto de vista estrictamente laico la política y el Estado, al que describe como una institución moralmente autónoma y exenta de cumplir con los parámetros por los que tradicionalmente se ha medido la conducta de los individuos.

El auge del laicismo se observa asimismo en el mundo del arte. Los temas artísticos comienzan a cambiar cuando el mecenazgo se amplía a otras fuentes distintas de la Iglesia. Proliferan el autorretrato y el paisaje, de naturaleza intrínsecamente laica. El deseo de representar el mundo natural con la mayor exactitud posible, tan patente en el arte renacentista, sugiere sin embargo —al margen de cualquier concepción religiosa o profana—, la visión de dicho mundo como algo en sí mismo bueno, digno de ser atentamente estudiado y reproducido, y no como una estación de paso entre la existencia temporal y la beatitud sobrenatural.

Pese a todo, la inmensa mayoría de las obras de arte del Renacimiento abordan temas religiosos, y muchas de ellas son el fruto de hombres profundamente animados por la fe religiosa. Según Kenneth Clark, el aclamado autor de *Civilisation*:

> Guercino dedicaba muchas mañanas a la oración; Bernini realizaba frecuentes retiros y practicaba los Ejercicios Espirituales de San Ignacio; Rubens iba a Misa todos los días antes de comenzar su trabajo. Esta conformidad no obedecía al miedo a la Inquisición, sino a la sencilla creencia de que la vida de los hombres debía regirse por la fe que inspiró a los grandes santos de la generación precedente. El período central del siglo XVI fue un tiempo de santidad en la Iglesia romana... con figuras como San Ignacio de Loyola, el soldado visionario convertido en psicólogo. No hace falta ser un católico practicante para respetar ese lapso de cincuenta años que produjo a estos grandes espíritus.[20]

[20] Kenneth Clark, *Civilisation*, HarperPerennial, Nueva York, 1969. [Ed. española: *Civilización*, Alianza Editorial, Madrid, 1979].

Papas como Julio II y León X fueron grandes mecenas de estos artistas. Fue durante el pontificado de Julio II y bajo su mecenazgo cuando artistas como Bramante, Miguel Ángel y Rafael produjeron algunas de sus obras más memorables. En la *Catholic Encyclopedia* se señala la relevancia del papa Julio II:

> Cuando se suscitó la cuestión de si la Iglesia debía asimilar o condenar el progreso, tanto si éste se asociaba con el espíritu humanista como si no, Julio II tomó partido por el Renacimiento, preparando así el escenario para el triunfo moral de la Iglesia. Las grandes creaciones de este pontífice —la Iglesia de San Pedro de Bramante y el Vaticano de Rafael—, son inseparables de las ideas de humanismo y cultura representadas por la Iglesia católica. El arte se supera a sí mismo en ambos casos para transformarse en el lenguaje de algo más elevado, en el símbolo de una de las más nobles armonías jamás creadas por la naturaleza humana. Fue la voluntad de este hombre extraordinario lo que convirtió a Roma a finales del siglo XVI en lugar de encuentro y epicentro del arte y del pensamiento.[21]

Lo mismo cabe afirmar de León X, aun cuando careciera del gusto y del juicio impecables de Julio II. «Hombres de letras de todas partes —escribe un cardenal en 1515— corren a la Ciudad Eterna: su patria común, su protectora, su mecenas». La obra de Rafael creció aún más en excelencia durante el pontificado de León X, quien como hiciera su predecesor siguió prestando mecenazgo al afamado artista italiano. Un embajador observaba en 1518: «El Papa acude a Rafael para todo lo relacionado con el arte»[22]. Una vez más podemos confiar en el juicio de Will Durant, quien describe así la curia de León X:

> El centro de la inteligencia y del ingenio en Roma, el lugar donde eruditos, educadores, poetas, artistas y músicos eran bienvenidos y alojados; el escenario de solemnes ceremonias eclesiásticas, recepciones diplomáticas, suntuosos banquetes, representaciones teatrales o musicales, recitales poéticos y exposiciones de arte. Roma era, sin discusión, la corte más refinada de su tiempo. El esfuerzo de varios papas —de Nicolás V al propio León X—por mejorar y embellecer el Vaticano, y reunir allí a los principales genios artísticos y literarios junto a los embajadores más capaces de Europa, transformó la corte de León X en el cenit, no sólo del arte (pues eso ya lo había conseguido Julio II), sino también de la literatura del Renacimiento. Ningún otro lugar puede igualarse a éste en términos cuantitativos en la historia de la cultura; ni siquiera la Atenas de Pericles o la Roma de Augusto.[23]

21 Louis Gillet, «Raphael», *Catholic Encyclopedia,* 2ª ed., 1913.

22 Klemens Löffler, «Pope Leo X» *Catholic Encyclopedia,* 2ª ed., 1913.

La creación favorita de este autor, *La piedad* de Miguel Ángel, es una obra cargada de sensibilidad católica. *La pietà,* que describe a la Virgen María con su Hijo en brazos tras la crucifixión, llegó a convertirse con el paso de los siglos en un género artístico por derecho propio antes del nacimiento de Miguel Ángel. Estas primeras *pietàs* resultaban terribles en ocasiones, tal es el caso de la *Röttgen Pietà* (aprox. 1300-1325), donde un Cristo distorsionado y ensangrentado yace sobre el regazo de una madre desbordada por la pena. El siglo XIV, un tiempo de grandes desastres y de tragedia humana, produjo numerosas representaciones del sufrimiento en el arte religioso.[24]

La representación del sufrimiento ha tenido una presencia destacada en el arte occidental, principalmente por el acento que el catolicismo ha puesto en la crucifixión, en lugar de (como hacen los ortodoxos y los protestantes) en la resurrección como pieza clave del drama de la redención. La intensidad de este sufrimiento se ve significativamente reducida en la primera y más famosa de las dos *pietàs* de Miguel Ángel. Esta pieza, calificada como la cumbre de la escultura en mármol, conserva la tragedia del aciago momento, si bien prescinde de las perturbadoras y truculentas imágenes que habían

23 Will Durant, *The Renaissance,* MJF Books, Nueva York, 1953, p. 484.

24 Fred S. Kleiner, Christin J. Mamiya y Richard G. Tansey, *Gardner's Art Through the Ages,* 11ª ed., vol. 1, Wadsworth, Nueva York, 2001, pp. 526-527.

caracterizado a las creaciones anteriores. El rostro de la madre de Cristo es decididamente sereno. Desde el siglo II se había llamado a María «la segunda Eva», pues así como la desobediencia de Eva había arrastrado a la humanidad a su perdición, la obediencia de María a la voluntad de Dios, al consentir llevar en su seno a Dios-Hombre, hace posible la redención del género humano. Ésta es la mujer a la que vemos retratada en la escultura de Miguel Ángel: tal es su confianza en las promesas de Dios y tal su resignación a la voluntad divina, que acepta el terrible destino de su divino Hijo con un espíritu de fe y de ecuanimidad.

Arte y ciencia

Cuando analizamos las aportaciones de la Iglesia al progreso de la ciencia moderna ya exploramos brevemente cómo ciertos fundamentos teológicos e ideas filosóficas de inspiración católica congeniaron con la empresa de la investigación científica. Por extraño que parezca, ahora que hablamos de arte podemos añadir otra explicación al éxito único de la ciencia en Occidente. Se trata del descubrimiento de la perspectiva lineal, acaso el principal rasgo distintivo de la pintura renacentista.

Fue en Occidente donde se desarrollaron la perspectiva —la descripción de imágenes tridimensionales en un plano bidimensional— y el claroscuro, o uso de la luz y de la sombra. Ambos aspectos estaban ya presentes en el arte de la Antigüedad clásica, y los artistas occidentales comenzaron a retomarlos en torno a 1300. Sin embargo, fue la influencia occidental la que llevó a artistas posteriores de todo el mundo a aplicar estos principios a sus particulares tradiciones artísticas.[25]

[25] Samuel Y. Edgerton, Jr., *The Heritage of Giotto's Geometry: Art and Science on the Eve of the Scientific Revolution,* Cornell University Press, Ithaca, 1991, p. 10.

En *The Heritage of Giotto's Geometry,* Samuel Edgerton compara la perspectiva pictórica desarrollada en el pre-Renacimiento y Renacimiento europeos con el arte de otras civilizaciones. Comienza por comparar dos representaciones de una mosca, una occidental y otra china, y demuestra que la primera presta mayor atención a la estructura geométrica de la mosca. «En Occidente damos por sentado que para comprender la estructura de un ente, tanto orgánico como inorgánico, debemos visualizarlo primero como naturaleza muerta (como un bodegón de Chardin), traduciendo todas sus partes constituyentes a relaciones geométricas imparciales y estáticas. En este tipo de imágenes, como irónicamente observaba Arthur Waley, "Poncio Pilatos y una cafetera son masas cilíndricas verticales". Este enfoque resulta absurdo tanto científica como estéticamente para la tradición china». Lo que Edgerton se propone con su comparación es subrayar que «las convenciones del claroscuro y la perspectiva geométrica propias del arte del Renacimiento europeo, han resultado de extraordinaria utilidad para la ciencia moderna, al margen de su estilización estética»[26]. De ahí que Edgerton sospechara que no es casualidad que Giotto, el precursor y fundador del Renacimiento, y Galileo, el brillante físico y astrónomo al que en ocasiones se ha llamado padre de la ciencia moderna, fuesen ambos de la Toscana, y que la ciudad toscana de Florencia hubiese presenciado el surgimiento de grandes obras maestras del arte y grandes avances científicos.

El compromiso con la perspectiva geométrica en el arte fue resultado del ambiente intelectual de la Europa católica. Como ya hemos visto, la idea de Dios como geómetra y de la geometría como la base a partir de la cual Dios ordenó Su creación, se pierde en los orígenes del catolicismo. Cuando se produjo el Renacimiento, explica Samuel Edgerton:

[26] Ibídem, p. 4.

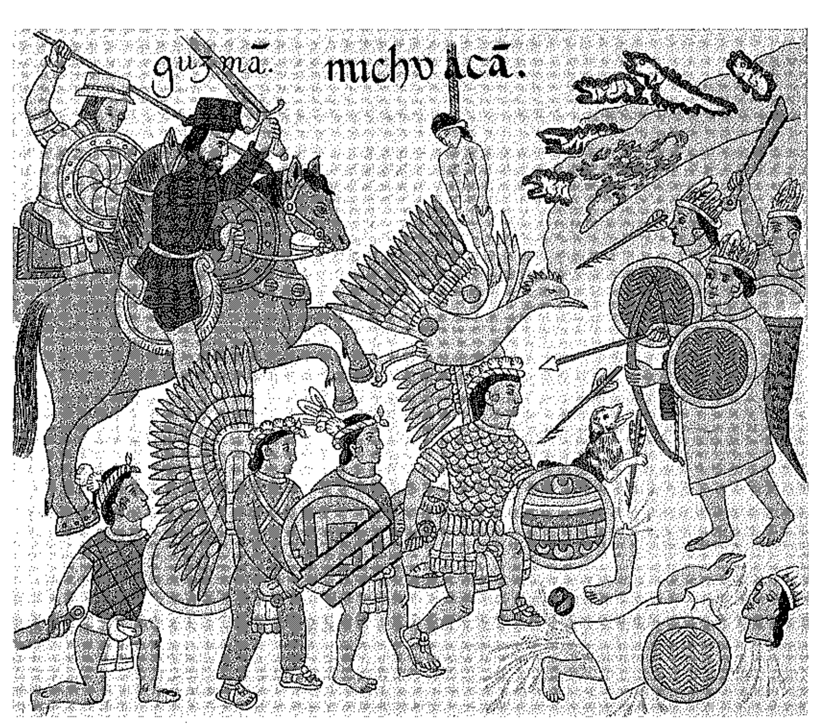
> Una tradición única, arraigada en la doctrina cristiana medieval, crecía en Occidente: empezaba a ser de rigor social entre los privilegiados conocer la geometría de Euclides. Aun antes del siglo XII, los primeros padres de la Iglesia ya intuyeron que en la geometría euclidiana podrían descubrir el pensamiento del propio Dios.
>
> La perspectiva lineal geométrica fue rápidamente aceptada en la Europa occidental a partir del siglo XV, porque los cristianos deseaban creer que, al contemplar una imagen artística así creada, percibían una réplica de la estructura esencial y subyacente a la realidad que Dios había concebido en el momento de la Creación. En el siglo XVII, cuando «filósofos naturales» como Kepler, Galileo, Descartes y Newton comprendieron que la perspectiva lineal coincide ciertamente con los procesos fisiológicos y ópticos de la visión humana, la perspectiva cristiana no sólo recibió el visto bueno, sino que vino a reforzar la creencia, cada vez más optimista y generalizada en el mundo de la ciencia occidental, de que el proceso conceptual de Dios había sido finalmente desvelado y de que el conocimiento (y el control) de la naturaleza se hallaba potencialmente al alcance de cualquier ser humano.[27]

Fue así como el compromiso de la Iglesia católica con el estudio de la geometría de Euclides, en cuanto clave para comprender la mente de Dios y base a partir de la cual Él ordenó el universo, arrojó importantes resultados tanto en el arte como en la ciencia. Esta atracción católica por la geometría dio paso a un modo de describir el mundo natural que contribuyó a la revolución científica y que sería emulado por el resto del mundo en los años venideros.

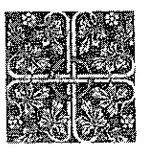
[27] Ibídem, p. 289.

Capítulo 7

Los orígenes del Derecho Internacional



Los conquistadores españoles —junto a sus aliados indígenas— en combate contra los aztecas. Las bases del Derecho Internacional se asientan en el debate entre los teólogos católicos de España sobre los derechos inherentes a estos pueblos. (The Granger Collection, Nueva York).



En 1892, llegado el momento de cumplirse el cuarto centenario del descubrimiento de América por Cristóbal Colón, se vivía un clima de celebración. Colón fue un diestro y valiente navegante que unió dos mundos y cambió el rumbo de la historia. Los Caballeros de Colón propusieron incluso su canonización.

Un siglo más tarde el ambiente general era bastante más sombrío. Se acusaba a Colón de crímenes terribles, como el genocidio y la devastación medioambiental. El autor Kirkpatrick Sale describía el acontecimiento de 1492 como «la conquista del paraíso», en el curso de la cual los pacíficos pueblos indígenas que vivían en armonía con la naturaleza fueron violentamente desplazados por los avariciosos conquistadores europeos. El aspecto más señalado del descubrimiento pasó a ser el maltrato de las poblaciones indígenas por parte de los europeos, especialmente en cuanto a su utilización como mano de obra esclava.

El debate en torno a las consecuencias de este encuentro de culturas continúa siendo controvertido. Los defensores de los europeos en general y de Colón en particular salieron al paso de afirmaciones similares a las de Kirkpatrick con el argumento de que los crímenes cometidos por los europeos se habían exagerado, que la principal repercusión para los pueblos indígenas fueron las enfermedades introducidas por los conquistadores (un hecho involuntario y por

tanto neutro desde el punto de vista moral) en lugar de la explotación laboral o la fuerza militar, y que los indígenas no eran ni tan pacíficos ni tan respetuosos con el medio ambiente como sus admiradores modernos han insinuado.

Atenderemos aquí a esta cuestión desde un ángulo frecuentemente omitido. Las crónicas sobre la crueldad con que los españoles trataron a los nativos del Nuevo Mundo provocaron una grave crisis de conciencia en importantes sectores de la población española en el siglo XVI, así como entre filósofos y teólogos. Este hecho indica por sí solo que nos hallamos en presencia de una cuestión poco usual en términos históricos; nada en la Historia hace suponer que Atila y los hunos tuviesen remordimientos morales por sus conquistas, y tampoco los sacrificios humanos colectivos, tan importantes para la civilización azteca, parecen haber suscitado ni una autocrítica ni una reflexión filosófica entre los aztecas comparable a las que la actuación de los europeos provocó entre los teólogos españoles en el siglo XVI.

Esta reflexión filosófica por parte de los teólogos españoles desembocó finalmente en un logro sustancial: el nacimiento del Derecho Internacional moderno. La controversia en torno a los pueblos indígenas americanos ofreció así la oportunidad para establecer los principios generales que los Estados estaban moralmente obligados a observar en su mutua relación.

Las leyes por las que se rige la relación entre los Estados han sido generalmente ambiguas y no han llegado a articularse con claridad. Sin embargo, las circunstancias resultantes del descubrimiento del Nuevo Mundo impulsaron el estudio y el esbozo de estas leyes.[1] Los estudiantes de Derecho Internacional buscan los orígenes de su especialidad en el siglo XVI, cuando los teólogos se aplicaron a abor-

[1] Bernice Hamilton, *Political Thought in Sixteenth-Century Spain,* Oxford University Press, Londres, 1963, p. 98; José Antonio Fernández-Santamaría, *The State, War and Peace: Spanish Political Thought in the Renaissance, 1516-1559,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997, pp. 60-61. [Ed. española: *El Estado, la guerra y la paz,* Akal, Madrid, 1987].

dar seriamente estas cuestiones. Una vez más, la Iglesia católica propició el nacimiento de un concepto típicamente occidental.

El primer ataque de un sacerdote contra la política colonial española se produjo en diciembre de 1511, en la isla de la Española (actualmente Haití y la República Dominicana). Un dominico llamado Antonio de Montesinos pronunció un sermón ante la pequeña comunidad dominicana de la isla, en el que planteó una serie de críticas y condenas de la política española hacia los indígenas, afirmando ser «la voz que clama en el desierto». Según el historiador Lewis Hanke, este sermón, pronunciado en presencia de importantes autoridades españolas, «se proponía impresionar y aterrorizar a quienes lo escuchaban». Y así debió de ser:

> Para que toméis conciencia de los pecados contra los indios he subido a este púlpito, yo que soy una voz de Cristo clamando en el desierto de esta isla, y es por tanto vuestro deber escuchar, no con indiferencia, sino con todo vuestro corazón y vuestros sentidos; pues ésta será la voz más extraña que hayáis oído en la vida, la más áspera y dura, la más terrible y peligrosa que hayáis podido imaginar... Esta voz dice que estáis en pecado mortal, que vivís y morís en pecado, por la crueldad y la tiranía que infligís a estas gentes inocentes. Decidme ¿con qué derecho o justicia mantenéis a estos indios en tan cruel y horrible servidumbre? ¿Con qué autoridad habéis desatado una odiosa guerra contra estas gentes que viven pacíficamente en su propia tierra? ¿Por qué los oprimís, los hacéis trabajar hasta la extenuación y no les proporcionáis alimento suficiente ni remedio cuando están enfermos? Pues el exceso de trabajo que exigís de ellos los hace enfermar o morir, cuando no los matáis con vuestro deseo de extraer el oro todos los días. ¿Cuidáis acaso de que reciban alguna instrucción religiosa? ¿Acaso no son hombres? ¿No tienen almas racionales? ¿No estáis obligados a amarlos como os amáis a vosotros mismos? Tened por seguro que, en este estado de cosas, os condenaréis como los moros o los turcos.[2]

[2] Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice in the Conquest of America,* Little, Brown and Co., Boston, 1965 [1949], p. 17. [Ed. española: *Lucha española por la justicia en la conquista americana,* Istmo, Madrid, 1988].

Impresionados por tan airada reprimenda, los líderes de la isla, entre quienes figuraba el almirante Diego Colón, respondieron con enérgicas protestas y exigieron al padre Montesinos que se retractase de sus atroces afirmaciones. Los dominicos decidieron enviar de nuevo al padre Montesinos a predicar el domingo siguiente, ocasión que el sacerdote aprovechó para complacer a sus horrorizados oyentes y explicar el significado de sus palabras.

Llegado el momento de lo que Diego Colón y el resto de las personalidades esperaban que fuera el de la retractación, el padre Montesinos citó un versículo de Job: «Volveré sobre mis conocimientos desde el principio y demostraré que nada de cuanto he dicho es falsedad». Procedió a repasar las acusaciones formuladas la semana anterior y a demostrar que ninguna de ellas carecía de fundamento. Concluyó diciéndoles que ninguno de los frailes escucharía sus confesiones (puesto que los oficiales no mostraban ni contrición ni propósito de enmienda) y les animó a escribir a Castilla y contar lo que gustasen.[3]

Cuando llegó noticia de estos sermones al rey Fernando el Católico, las palabras del fraile se habían distorsionado a tal punto que provocaron la sorpresa tanto del monarca como del Provincial de los dominicos. Montesinos, impertérrito, acudió a España con su superior para ofrecer su versión de la historia ante el propio rey. El intento de interferir en la determinación de Montesinos de dirigirse al rey fracasó cuando el franciscano enviado por la corte real para hablar en la Española en contra de los dominicos, fue convencido por Montesinos para que adoptase su postura.

A la vista de los dramáticos testimonios de la conducta de los españoles que llegaban del Nuevo Mundo, el rey convocó a un grupo de teólogos y juristas con el encargo de desarrollar leyes por las que habrían de regirse los oficiales españoles en su relación con los indígenas. Fue así como nacieron las Leyes de Burgos (1512) y de

[3] Carl Watner, «All Mankind Is One»: The Libertarian Tradition in Sixteenth Century Spain, *Journal of Libertarian Studies*, 8, verano, 1987, pp. 295-296.

Valladolid (1513), y como con argumentos similares se redactaron las llamadas Nuevas Leyes de 1542. Buena parte de esta legislación en favor de los indígenas resultó decepcionante en cuanto a su aplicación y cumplimiento, habida cuenta de la gran distancia que separaba a la Corona española del Nuevo Mundo. Pese a todo, estas críticas contribuyeron a preparar el terreno para que algunos grandes juristas teológicos del siglo XVI continuaran trabajando de manera más sistemática y continuada.

Entre los más ilustres de estos pensadores figuraba el padre Francisco de Vitoria, quien con sus propias críticas a la política española sentó las bases de la teoría del Derecho Internacional moderno, por lo que en ocasiones se le ha llamado «padre del Derecho Internacional»[4], el hombre que «planteó por primera vez el Derecho Internacional en términos modernos»[5]. Con el apoyo de otros juristas teólogos, Vitoria «defendió la doctrina de que todos los hombres son libres, y, sobre la base de esta libertad natural, proclamaron su derecho a la vida, a la cultura y a la propiedad»[6]. Vitoria respaldó sus asertos tanto en la razón como en las Escrituras y así «proporcionó al mundo la primera obra maestra del derecho de las naciones tanto en tiempo de paz como en tiempo de guerra»[7]. Fue por tanto un sacerdote católico quien sacó adelante el primer gran tratado sobre el derecho de las naciones, un logro en modo alguno menor.

Nacido en torno a 1483, Francisco de Vitoria ingresó en la orden de los dominicos en 1504. Era versado en lenguas y buen conocedor de los clásicos. Se abrió camino hasta la Universidad de París, donde

[4] Michael Novak, *The Universal Hunger for Liberty*, Basic Books, Nueva York, 2004, p. 24. El mismo título se aplica al protestante holandés Hugo Grotius.

[5] Marcelo Sánchez-Sorondo, «Vitoria: The Original Philosopher of Rights», en *Hispanic Philosophy in the Age of Discovery*, Kevin White, ed., Catholic University of America Press, Washington D.C., 1997, p. 66.

[6] Carl Watner, *op. cit.*, p. 294; Watner cita a Lewis Hanke, *All Mankind Is One*, Northern Illinois University, De Kalb, Ill., 1974, p. 142.

[7] James Brown Scott, *The Spanish Origin of International Law*, School of Foreign Service, Georgetown University, Washington, 1928, p. 65.

completó sus estudios de las artes liberales y estudió teología. Dio clases en esta universidad hasta 1523, momento en que marchó a Valladolid para enseñar teología en el Colegio de San Gregorio. Tres años más tarde ocupó la Cátedra Principal de Teología en la Universidad de Salamanca, una institución que desarrollaría una destacada labor intelectual a lo largo del siglo XVI. En 1532 pronunció una famosa serie de conferencias posteriormente publicadas como *Lecturas sobre los indios y la ley de la guerra*, donde se planteaban importantes principios de Derecho Internacional en el contexto de la defensa de los derechos de los indígenas. Cuando este gran pensador fue invitado a participar en el Concilio de Trento, indicó que prefería viajar al Nuevo Mundo, y así lo hizo en 1546.

El padre Vitoria se dio a conocer principalmente por sus comentarios sobre el colonialismo español en el Nuevo Mundo y su cuestionamiento de la moral de los conquistadores. ¿Tenían derecho los españoles a hacerse con la posesión de las tierras americanas en nombre de la Corona? ¿Cuáles eran sus obligaciones para con los indígenas? Estas cuestiones suscitaron inevitablemente otro tipo de preguntas de índole más general y universal. ¿Cuál debía ser el comportamiento de los Estados en su mutua relación? ¿Bajo qué circunstancias era justo que un Estado fuese a la guerra? He aquí algunas cuestiones básicas de la teoría del Derecho Internacional moderno.

Fue y sigue siendo lugar común entre los pensadores cristianos que el hombre ocupa una posición única en la creación de Dios. Creado a imagen y semejanza de Dios y dotado de raciocinio, el ser humano posee una dignidad de la que carecen el resto de las criaturas.[8] Éstas fueron las bases sobre las cuales Vitoria continuó desarrollando la idea de que, en virtud de su posición, el hombre merecía un tratamiento por parte de sus semejantes que ninguna otra criatura podía reivindicar.

[8] Véase Marcelo Sánchez-Sorondo, *op. cit.*, p. 60.

La igualdad ante la ley natural

Vitoria tomó prestados de Santo Tomás de Aquino dos importantes principios: 1) la ley divina, que procede de la gracia, no anula ninguna ley humana, que procede de la razón natural; y 2) ninguna cosa natural para el hombre puede serle arrebatada u otorgada basándose en la consideración de sus pecados.[9] Seguramente, ningún católico se atrevería a decir que es menos grave asesinar a una persona sin bautizar que a alguien que ha sido bautizado. Esto es precisamente lo que afirmaba Vitoria: el tratamiento que merecen todos los seres humanos —no ser asesinados, expropiados, etc.— emana de su condición como hombres, no como miembros de la comunidad de los fieles en estado de gracia. El padre Domingo de Soto, colega de Vitoria en la Universidad de Salamanca, expuso la cuestión en términos muy claros: «Quienes están en gracia de Dios no son ni un ápice mejores que el pecador o el pagano, en lo que concierne a sus derechos naturales»[10].

A partir de estos principios tomados de Santo Tomás, Vitoria arguyó que el hombre no podía ser privado de su dominio civil por hallarse en pecado mortal, y que el derecho de apropiarse de las cosas de la naturaleza para el propio uso (véase la institución de la propiedad privada) pertenecía a todos los hombres por igual, con independencia de su paganismo o de cualesquiera que fuesen sus vicios bárbaros. Así, los indios del Nuevo Mundo, en virtud de su condición humana, eran iguales que los españoles en materia de derechos naturales. Poseían sus tierras de acuerdo con los mismos principios que los españoles.[11] En palabras del propio Vitoria: «De todo lo anterior se desprende que los aborígenes tienen sin duda auténtico dominio en asuntos tanto públicos como privados, exac-

[9] Venancio D. Carro, «The Spanish Theological-Juridical Renaissance and the Ideology of Bartolomé de las Casas», en *Bartolomé de las Casas in History: Toward an Understanding of the Man and His Work*, Juan Friede y Benjamin Keen eds., Northern Illinois University Press, DeKalb, Ill., 1971, pp. 251-252.

[10] Ibídem, p. 253.

[11] Ibídem.

tamente igual que los cristianos, y ni sus príncipes ni personas privadas pueden despojarlos de sus propiedades con el argumento de que no son legítimos propietarios»[12]

En la línea de escolásticos como Domingo de Soto y Luis de Molina, Vitoria sostenía asimismo que el gobierno de los príncipes paganos era igual de legítimo. Señaló que las conocidas admoniciones de las escrituras, que obligan a someterse a los poderes laicos, se realizaron en el contexto de un gobierno pagano. Si un rey pagano no ha cometido ningún otro delito, decía Vitoria, no puede ser depuesto simplemente por ser pagano.[13] Era con este principio en mente como la Europa cristiana debía relacionarse con el Nuevo Mundo. «En opinión del sensato y bien informado profesor de Salamanca —escribe un admirador del siglo XX— los Estados, con independencia de su tamaño, su forma de gobierno, su religión y la de sus súbditos, ciudadanos y habitantes, su civilización incipiente o avanzada, son iguales ante el sistema legal que él [Vitoria] profesa»[14]. Cada Estado tiene los mismos derechos que cualquier otro y está obligado a respetar los derechos de los demás. Según el pensamiento de Vitoria, «los remotos reinos de América eran Estados y sus súbditos tenían los mismos derechos y privilegios y se hallaban sujetos a las mismas obligaciones que los reinos cristianos de España, Francia y Europa en general»[15].

Vitoria creía que los pueblos del Nuevo Mundo debían permitir a los misioneros católicos predicar el Evangelio en sus territorios, si bien insistía rotundamente en que el rechazo del Evangelio no era razón de guerra justa. Como buen tomista, Vitoria recordaba el argumento de Santo Tomás de Aquino, según el cual la conversión de los paganos a la fe no debía realizarse con coerción, pues (en palabras de Santo Tomás), «creer es un acto de voluntad», lo cual impli-

12 J. A. Fernández-Santamaría, *op.cit.*, p. 79.
13 Bernice Hamilton, *op.cit.*, p. 61.
14 Robert A. Scott, *op.cit.*, p. 41.
15 Ibídem, p. 61.

ca un acto libre.[16] En parecido orden de cosas, el Cuarto Concilio de Toledo (633) ya había condenado la práctica de obligar a los judíos a recibir el bautismo.[17]

El derecho natural no era para Vitoria y sus aliados patrimonio exclusivo de los cristianos, sino derecho de todos los pueblos. Creían en la existencia de «un sistema de ética natural que no dependía de la revelación cristiana ni entraba en contradicción con ella, sino que se sostenía por sí solo»[18]. Esto no significaba que las sociedades no violasen esta ley, que no lograran aplicar alguno de sus preceptos o simplemente ignorasen sus consecuencias en determinada área. Dejando a un lado estas dificultades, los teólogos españoles creían, con San Pablo, que la ley natural estaba escrita en el corazón humano, y disponían por tanto de una sólida base sobre la cual establecer unas normas de conducta internacionales moralmente vinculantes aun para quienes jamás habían oído hablar del Evangelio (o lo habían rechazado). Se atribuía a estos pueblos el mismo sentido básico del bien y del mal, tal como se resume en los Diez Mandamientos y en la Ley Dorada —que algunos teólogos casi identificaban con el derecho natural—, a partir del cual podían establecer las obligaciones internacionales.

Del reconocimiento de la posesión del derecho natural de los indígenas resultó otra importante conclusión. Ciertos teólogos definían el derecho natural como la única herencia de los seres humanos, antes que como posesión de hombres y bestias por igual. Esta idea sirvió de «base para una teoría de la dignidad humana y la distancia que separaba [al hombre] del resto de los animales y del mundo creado»[19]. Un erudito concluye que esta visión del derecho natural como algo común a todos los seres humanos, y sólo en posesión de los seres humanos, condujo «a la firme creencia en que los

16 *Summa Theologiae*, II-II, q. 10, a.8.
17 Marcelo Sánchez-Sorondo, *op.cit.*, p. 67.
18 Bernice Hamilton, *op.cit.*, p. 19.
19 Ibídem, p. 21.

indígenas del Nuevo Mundo, al igual que otros pueblos paganos, tenían sus propios derechos naturales, cuya violación no podía ser justificada por ninguna civilización superior o incluso una religión superior»[20].

Algunos afirmaban que los indígenas carecían de razón, o cuando menos no estaban en su sano juicio, de ahí que no pudieran poseer dominio alguno sobre las cosas. Vitoria respondió a este argumento de dos maneras. En primer lugar, decía, la carencia de razón en algunas poblaciones no podía justificar la subyugación ni el saqueo, pues su menor capacidad intelectual no anulaba su derecho a la propiedad privada. «Puesto que pueden sufrir, parece que tienen juicio; por lo tanto tienen derecho, si bien —Vitoria vacila en este punto— la cuestión de si pueden tener poder civil es algo que dejo a criterio de los juristas»[21]. En todo caso, la hipótesis era muy importante, toda vez que sugería que los indios americanos no eran irracionales. Ciertamente estaban dotados de raciocinio, la facultad característica del ser humano. Abundando en el principio aristotélico de que la naturaleza no hace nada en vano, Vitoria escribió:

> La verdad de la cuestión es que no son irracionales, sino que hacen uso de la razón a su manera. Esto es claro, pues organizan sus asuntos, cuentan con ciudades ordenadas, matrimonios separados, magistrados, gobernadores, leyes... Tampoco se equivocan en cosas que son evidentes para los demás, lo que revela con evidencia que emplean la razón. Ni Dios ni la naturaleza privan a una gran parte de una especie en aquello que es necesario. Pero la cualidad característica del hombre es la razón, y una facultad que no se actualiza resulta inútil.

Vitoria señala en las dos últimas frases que no es concebible privar de razón a una parte de la raza humana, pues Dios no habría dejado

[20] Ibídem, p. 24.

[21] J. A. Fernández-Santamaría, *op.cit.*, p. 78.

de dotar a esta porción de la humanidad de ese don que concede al hombre su dignidad especial entre todas las criaturas.[22]

Pese a que Vitoria fue tal vez el más sistemático de los pensadores del siglo XVI en torno a estas cuestiones, el detractor más conocido de la política española en el Nuevo Mundo es quizás el sacerdote y obispo Bartolomé de las Casas, sobre quien fiamos toda nuestra información en Montesinos, el fraile dominico que desencadenó con sus sermones esta controversia. De las Casas, cuya doctrina parece hondamente influida por los profesores de Salamanca, compartía la posición de Francisco de Vitoria sobre el raciocinio de los indígenas: si una porción considerable de la especie humana careciese de razón, no tendríamos más remedio que reconocer un defecto en el orden de la creación. Si una parte tan considerable de la humanidad careciese de la facultad que distingue al hombre de las bestias, merced a la cual puede invocar y amar a Dios, Éste habría fracasado en su intención de atraer hacia Sí a todos los hombres. Semejante conclusión era de todo punto inconcebible para un cristiano. Así respondía Bartolomé de las Casas a quienes sostenían que los indígenas eran un ejemplo de lo que Aristóteles denominaba «esclavos por naturaleza»: pues eran demasiados y, en todo caso, no mostraban el grado de envilecimiento implícito en esta idea de Aristóteles. De las Casas estaba dispuesto en última instancia a refutar a Aristóteles en este punto. Propuso que los indígenas fueran «tratados con amabilidad, según la doctrina de Cristo» y llamó a abandonar la visión aristotélica de la esclavitud, pues «contamos a nuestro favor con el mandato de Cristo: ama a tu prójimo como a ti mismo [...] aunque él [Aristóteles] fuese un gran filósofo, sus conocimientos por sí solos no lo hacían digno de encontrar a Dios»[23].

[22] Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625*, William B. Eeerdmans, Grand Rapids, Mich., 2001 [1997], pp. 269-270.

[23] Eduardo Andújar, «Bartolomé de las Casas and Juan Ginés de Sepúlveda: Moral Theology versus Political Philosophy», en Kevin White ed., *Hispanic Philosophy, op. cit.*, pp. 76-78.

En 1550 tuvo lugar un célebre debate entre Bartolomé de las Casas y Juan Ginés de Sepúlveda, el filósofo y teólogo que defendió públicamente el uso de la fuerza contra los indígenas. Un historiador lo define como «el más claro ejemplo de poder imperial en franco cuestionamiento de la legitimidad de sus derechos y de la base ética de sus acciones políticas»[24]. Ambos hombres respaldaban la labor de los misioneros entre los indios, a quienes deseaban integrar en la Iglesia, pero De las Casas insistía en que el proceso debía producirse pacíficamente. Sepúlveda no discutía que los españoles tuviesen derecho a conquistar a los pueblos indígenas por la sencilla razón de que éstos fuesen paganos; su argumento era que su escaso nivel de civilización y sus costumbres bárbaras eran un obstáculo para su conversión, de ahí que fuera necesaria algún tipo de tutela española antes de que el proceso de evangelización pudiese abordarse en serio. Ginés de Sepúlveda era muy consciente de que las dificultades que surgen en el momento de aplicar una teoría —en este caso la teoría que justificaba moralmente la guerra contra los indios— podían obstaculizar su aplicación práctica en un momento dado. Lo que más le preocupaba era la cuestión fundamental de si la guerra contra los indios podía mostrarse como un acto de justicia teórica.

De las Casas estaba plenamente convencido de que las guerras resultaban desastrosas para los pueblos y perjudiciales para la difusión del Evangelio. A su modo de ver, la situación en América era «tan dramática y tan abrumadora que, la fría especulación académica al respecto resulta irresponsable, frívola y escandalosa»[25]. Habida cuenta de la fragilidad de la naturaleza humana, De las Casas pensaba que estas consecuencias negativas estaban implícitas en el uso de la fuerza contra los nativos, y sostenía en consecuencia que el uso de cualquier forma de coerción era moralmente inaceptable. Bartolomé

[24] Ibídem, p. 87.

[25] Rafael Alvira y Alfredo Cruz, «The Controversy Between Las Casas and Sepúlveda at Valladolid», en Kevin White ed., *Hispanic Philosophy, op. cit.*, p. 93.

de las Casas prohibió la coerción tanto en el terreno de la conversión a la fe cristiana como en el intento de crear un entorno pacífico para los misioneros, extremos que Sepúlveda hubiera consentido.

Francisco de Vitoria, por su parte, autorizaba el uso legítimo de la fuerza contra los nativos en determinados casos, como era el de protegerse de las costumbres, en ocasiones bárbaras, de sus culturas indígenas. Este argumento era para Bartolomé de las Casas una concesión excesiva a las pasiones y la codicia de hombres violentos, que a buen seguro explotarían dicha facultad potencialmente ilimitada para desencadenar la guerra. En su célebre debate con Sepúlveda, una vez hubo expuesto la extensa lista de argumentos en contra de esta posición, De las Casas señaló que aun en el caso hipotético de que Sepúlveda tuviese razón, su adversario haría mejor en reservarse sus opiniones para sí. De las Casas tenía este sentimiento, a decir de dos investigadores modernos, por «el escándalo que [Sepúlveda] estaba provocando y el aliento que daba a hombres de tendencias violentas»[26]. De las Casas creía que las múltiples consecuencias de la guerra, tanto intencionada como no intencionada, eliminarían por completo la justificación de actuar en beneficio de los indios, un argumento que hoy continúan esgrimiendo con buenos resultados quienes se muestran críticos con las actuales intervenciones militares de carácter humanitario.[27]

«Para acabar con cualquier clase de violencia contra los indios —escribe un historiador actual— De las Casas necesitaba demostrar que, por una u otra razón, toda guerra contra ellos era injusta». De las Casas realizó enormes esfuerzos para desmontar cualquier argumento que, con el propósito de limitar la guerra, pudiera abrirle las puertas como opción lícita.[28] Estaba convencido de que semejantes medidas de «pacificación» serían ciertamente nocivas para el esfuerzo de los misioneros, pues la presencia de hombres armados predis-

[26] Ibídem.

[27] Ibídem, p. 95.

[28] Ibídem, pp. 92-93.

pondría a los indígenas en contra de cualquier miembro del bando invasor, incluidos los misioneros[29]. Los misioneros debían desempeñar su tarea «con palabras amables y divinas, y con ejemplos y obras de santidad»[30]. Tenía la firme creencia de que los indios llegarían a aceptar la civilización cristiana merced a un esfuerzo sincero y persistente, y de que la esclavitud, o cualquier otra forma de coerción, era tan injusta como contraproducente. Sólo una relación pacífica garantizaba la sinceridad de ánimo de quienes optaban por la conversión.

Además de su actividad literaria, evangelizadora y política, De las Casas dedicó medio siglo a exigir un trato justo para los indios y agitar a la población en contra del sistema de encomiendas, que era fuente de innumerables abusos. Fue en este punto donde señaló un importante ejemplo de la injusticia con que los españoles se conducían en el Nuevo Mundo. El encomendero se hallaba a cargo de un grupo de indios, a quienes debía proteger y proporcionar educación religiosa. Los indígenas, a su vez, debían pagar tributo al responsable de su encomienda. La encomienda no equivalía inicialmente a una concesión de soberanía política sobre los indios, aunque en la práctica así fuese, y el requerido tributo se convertía demasiadas veces en exigencia de trabajos forzados. De las Casas conocía de primera mano las injusticias y los abusos del sistema de encomiendas y se esforzó, con éxito limitado, en acabar con lo que consideraba un grave mal.

En 1564, reflexionando sobre sus décadas de trabajo como abogado de los indígenas, Bartolomé de las Casas redactó su voluntad:

> En Su bondad y Su clemencia, Dios juzgó correcto elegirme como ministro, aun cuando yo no lo mereciese, para rogar por todos esos pueblos de las Indias, poseedores de reinos y de tierras, contra las injurias y los males, jamás vistos u oídos, que nuestros españoles les infligían...

29 Eduardo Andújar, *op.cit.*, p. 84.

30 Venancio D. Carro, *op.cit.*, p. 275.

> y para restablecer la libertad primitiva de la que fueran injustamente privados... He trabajado al servicio de los reyes de Castilla desde 1514, yendo y viniendo de allí a las Indias en numerosas ocasiones por espacio de casi cincuenta años, únicamente por Dios y por compasión, al ver perecer a tantas multitudes de hombres racionales, sirvientes, humildes, seres humanos de suma docilidad y sencillez, bien dotados para recibir nuestra fe católica... y para asimilar todas las buenas costumbres.[31]

De las Casas es considerado hoy casi como un santo en gran parte de la América hispana y sigue siendo admirado por su coraje y su ardua tarea. Su fe católica, que le enseñó un único código moral de obligado cumplimiento para todos los hombres, le permitió emitir un juicio sobre la conducta de sus propios compatriotas con un espíritu de estricta imparcialidad. Sus argumentos, escribe el profesor Lewis Hanke, «fortalecieron las manos de todos aquellos que, en sus tiempos y en los siglos venideros, trabajaron con la creencia de que todos los pueblos del mundo son seres humanos dotados de las facultades y las responsabilidades propias de los hombres»[32].

Hemos hablado hasta el momento de los orígenes del Derecho Internacional, de la norma por la que habían de regirse las relaciones entre los Estados. La dificultad de fortalecer el Derecho Internacional merece capítulo aparte, y la solución al problema queda más o menos abierta en la obra de los teólogos españoles.[33] La respuesta de Vitoria estuvo al parecer relacionada con la idea de guerra justa: esto es, cuando un Estado ha violado las normas del Derecho Internacional en su relación con otro Estado, el primero podría tener motivos para librar una guerra justa.[34]

31 Carl Watner, *op.cit.*, pp. 303-304.

32 Lewis H. Hanke, *Bartolomé de las Casas: An Interpretation of His Life and Writings,* Martinus Nijhoff, La Haya, 1951, p. 87.

33 Véase Carlos G. Noreña, «Francisco Suárez on Democracy and International Law», en Kevin White ed., *Hispanic Philosophy, op cit.*, p. 271.

34 J. A. Fernández-Santamaría, *op. cit.*, p. 62.

No debemos presuponer despreocupadamente que los teólogos españoles habrían apoyado una institución afín a la Organización de Naciones Unidas. Tengamos en cuenta el problema original que el Derecho Internacional se propone resolver. De acuerdo con el filósofo británico del siglo XVII Thomas Hobbes, la sociedad humana, en ausencia de un gobierno capaz de funcionar como árbitro entre todos los hombres, está abocada al caos y a la guerra civil. La creación de una institución soberana, cuya función primordial sea la de mantener el orden y forzar el cumplimiento de la ley es, en opinión de Hobbes, el único mecanismo merced al cual podemos liberarnos de la inseguridad y del desorden crónicos propios del así llamado estado natural. En este mismo sentido se ha afirmado en ocasiones que en ausencia de alguna clase de gobierno mundial, las naciones se encuentran en la misma situación ante las demás que los individuos de una nación ante su gobierno. Sin un soberano que gobierne a las naciones, nos dice el análisis hobbesiano, cabe esperar que surjan entre las naciones los mismos conflictos y desórdenes que se darían entre los ciudadanos en ausencia de un gobierno civil.

Ahora bien, el establecimiento del gobierno no resuelve el problema descrito por Hobbes sino que sencillamente lo traslada a otro plano. El gobierno puede imponer la paz y prevenir la injusticia entre sus súbditos, pero el pueblo se encuentra en una situación de igualdad frente a su propio gobierno, toda vez que no existe un árbitro común que se interponga entre ambos. Si el gobierno posee la autoridad soberana recomendada por Hobbes, será quien tenga la última palabra sobre el alcance de sus propios poderes, sobre el bien y sobre el mal, y aun sobre la resolución de discrepancias entre sí mismo y los propios ciudadanos. Pese a que Hobbes creía en la democracia, el mero hecho de votar difícilmente podría limitar el poder de una institución semejante. Sin embargo, si existiera un poder superior al gobierno y al pueblo, destinado a garantizar que el gobierno no abusara de sus poderes, éste sólo serviría para trasladar el problema a un plano distinto, pues no habría ninguna autoridad por encima de este nuevo poder.

He aquí uno de los problemas que plantea la existencia de una institución nacional con poderes coercitivos para imponer el Derecho Internacional. Los defensores de esta idea sostienen que la existencia de semejante autoridad liberaría a las naciones del estado de naturaleza hobbesiano en el que se encuentran. Mas, aun cuando llegara a crearse una autoridad así, el problema de la inseguridad persistiría: las naciones del mundo se hallarían en un estado natural ante esta nueva autoridad, cuyo comportamiento serían incapaces de controlar.

Así pues, el cumplimiento del Derecho Internacional no es tarea simple, y el establecimiento de una institución global no hace sino trasladar el problema identificado por Hobbes, lejos de resolverlo. Existen, sin embargo, otras opciones. A fin de cuentas, las naciones civilizadas fueron capaces de respetar las reglas de la llamada guerra civilizada durante dos siglos, a raíz de la guerra de los Treinta Años (1618-1648). La amenaza del ostracismo puede tener efectos muy positivos.

Sean cuales fueren las dificultades prácticas que entraña el cumplimiento de la ley, el concepto de Derecho Internacional que surgido en forma embrionaria como resultado del debate filosófico suscitado por el descubrimiento de América es de la máxima importancia. Sugiere que ninguna nación es un universo moral en sí misma, sino que su comportamiento debe regirse por unos principios básicos acordados por todos los pueblos civilizados. Dicho de otro modo, el Estado no es moralmente autónomo.

En los comienzos del siglo XVI, Nicolás Maquiavelo presagió el advenimiento del Estado moderno en su breve libro *El príncipe* (1513). El Estado era ciertamente para Maquiavelo una institución moralmente autónoma, cuya conducta, en aras de su propia conservación, no podía ser juzgada por parámetros externos, ya fuesen éstos los decretos de un Papa o cualquier código de principios morales. No es de extrañar que la Iglesia condenase con tanta dureza la filosofía política de Maquiavelo: fue precisamente esta visión la que negaron enfáticamente los grandes teólogos católicos de España.

El Estado, en su opinión, podía ciertamente ser juzgado de acuerdo con unos principios externos, y no debía actuar sobre la base de la mera conveniencia o el beneficio si en el proceso se veían pisoteados los principios morales.

En resumidas cuentas, los teólogos españoles del siglo XVI sometieron la conducta de su propia civilización al escrutinio crítico y la encontraron deficiente. Propugnaron que en asuntos de derecho natural el resto de los pueblos del mundo eran sus iguales, y que la comunidad de los pueblos paganos merecía el mismo trato que las naciones de la Europa cristiana se otorgaban las unas a las otras. Es extraordinario que los sacerdotes católicos proporcionasen a la civilización occidental las herramientas filosóficas necesarias para acercarse a los pueblos no occidentales con un espíritu de igualdad. Si analizamos la época del Descubrimiento con rigor y perspectiva histórica, debemos concluir que la capacidad de los españoles para juzgar con objetividad a estos pueblos extranjeros y reconocer su humanidad no fue en absoluto desdeñable, especialmente si la comparamos con el provincianismo que tan a menudo ha teñido la opinión que unos pueblos tienen de otros.

Esta imparcialidad no podía haber surgido de las culturas indígenas americanas. «Los indios de la misma región o familia lingüística carecían de un nombre común para sí mismos», explica el historiador de Harvard Samuel Eliot Morison. «Cada tribu se refería a sí misma con algo parecido a "Nosotros, el pueblo" y designaba a sus vecinos con una palabra que significaba "bárbaros", "hijos de perra" o algo igualmente insultante»[35]. El hecho de que enseguida nos venga a la cabeza el ejemplo contrario de la Confederación Iroquesa es indicativo de su carácter excepcional. La noción de orden internacional de Estados grandes y pequeños, con distintos grados de civilización y de refinamiento, sobre la base del principio de igualdad no podía encontrar un terreno fértil en aquel clima de chovi-

[35] Samuel Eliot Morison, *The Oxford History of the American People*, vol. 1, *Prehistory to 1789*, Meridian, Nueva York, 1994 [1996], p. 40.

nismo. La visión católica de la unidad fundamental de la especie humana modeló por su parte las deliberaciones de los grandes teólogos españoles del siglo XVI, que insistían en los principios universales por los que debe regirse la relación entre los Estados. Si ahora criticamos los excesos cometidos por los españoles en el Nuevo Mundo es gracias a los instrumentos morales que nos proporcionaron los propios teólogos católicos de España.

El novelista peruano Mario Vargas Llosa aborda la relación europea con los pueblos indígenas del Nuevo Mundo desde una perspectiva similar:

> El padre Bartolomé de las Casas fue el más activo, aunque no el único, entre los inconformistas que se rebelaron contra los abusos infligidos a los indios. Estos hombres lucharon contra sus compatriotas y contra las políticas de su propio país en nombre de un principio moral que para ellos estaba por encima de cualquier concepto de Estado o nación. Esta determinación no podía ser posible entre los incas u otros pueblos de las culturas prehispánicas. Según su concepción del mundo, tal como se observa en el resto de las grandes civilizaciones no occidentales, el individuo no estaba moralmente autorizado a cuestionar el organismo social del que formaba parte, pues no existía sino como un átomo de dicho organismo, y las leyes del Estado no podían separarse de la moral. La primera cultura que se interrogó y cuestionó a sí misma, la primera en separar a las masas en seres individuales que con el tiempo ganaron progresivamente el derecho a pensar y actuar por sí mismos, habría de convertirse, gracias a ese desconocido ejercicio que es la libertad, en la civilización más poderosa de nuestro mundo.[36]

Ninguna persona seria puede negar que se cometieron injusticias durante la conquista del Nuevo Mundo, y que los sacerdotes de la época las divulgaron y condenaron. Es natural, sin embargo, que busquemos el modo de envolver o mitigar la tragedia demográfica

[36] Citado en Robert C. Royal, *Columbus On Trial: 1492 v. 1992*, 2ª ed., Young America's Foundation, Herndon, Va., 1993, pp. 23-24.

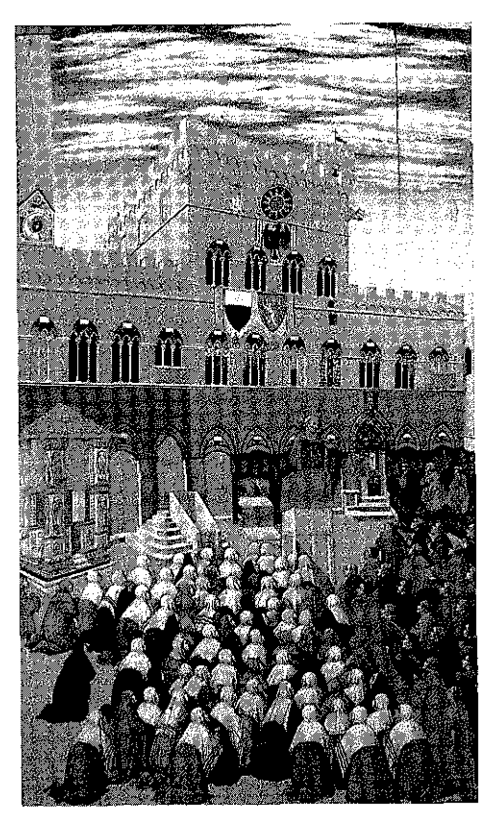
que padecieron los indígenas americanos en la época del Descubrimiento. Y el modo de envolverlo es que el encuentro entre dos culturas distintas proporcionó una ocasión especialmente oportuna para que los moralistas pudieran discutir y desarrollar los principios fundamentales que deben presidir la relación entre los gobiernos. Estos hombres recibieron el gran apoyo del arduo análisis moral llevado a cabo por los teólogos católicos que enseñaban en las universidades españolas.[37] Tal como atinadamente concluye Hanke: «Los ideales que algunos españoles intentaron aplicar en el Nuevo Mundo jamás perderán su esplendor mientras los hombres sigan creyendo que todos los pueblos tienen derecho a la vida, que existen métodos justos para regular las relaciones entre los pueblos y que todos los pueblos del mundo comparten la misma esencia humana»[38]. El mundo occidental se ha identificado durante siglos con estas ideas que proceden directamente del mejor pensamiento católico. He aquí otro de los pilares de la civilización occidental construidos por la Iglesia católica.

---

[37] Véase C. Brown, «Old World v. New: Culture Shock in 1492», *Peninsula*, Harvard, septiembre 1992, p. 11.

[38] Lewis Hanke, *The Spanish Struggle for Justice*, *op. cit.*, pp. 178-179.

Capítulo 8
Iglesia y economía



Predicación de Bernardino de Siena en la plaza, Ansano di Pietro (s. XV). En sus prédicas, a las que las gentes acudían en masa, San Bernardino de Siena expuso la teoría del valor subjetivo, que anticipa las modernas teorías económicas. (Museo de la Ópera del Duomo, Siena).



La historia del pensamiento económico comienza esencialmente con Adam Smith y otros pensadores del siglo XVIII. Los católicos, en especial los más hostiles a la economía de mercado, tienden a identificar generalmente los principios económicos modernos con los pensadores de la Ilustración. Sin embargo, ya en la Edad Media y en épocas posteriores los escolásticos comprendieron y teorizaron sobre la libre economía en términos que a la postre resultarían sumamente fructíferos para el desarrollo del pensamiento económico en Occidente. La economía moderna es por tanto otra de las áreas de importancia en las que la influencia católica se ha visto hasta hace poco oscurecida o pasada por alto, aunque lo cierto es que hoy empieza a reconocerse a los católicos como fundadores de la economía moderna.

Joseph Schumpeter, uno de los grandes economistas del siglo XX, rindió tributo a las aportaciones de los últimos escolásticos en *History of Economic Analysis* (1954). «Fueron ellos» —asegura—, «quienes merecen más que nadie el título de "fundadores de la economía científica"»[1]. Este reconocimiento académico a un capítulo lamentablemente ignorado en la historia del pensamiento económi-

[1] Joseph A. Schumpeter, *History of Economic Analysis,* Oxford University Press, Nueva York, 1954, p. 97.

co fue emulado en el transcurso del siglo XX por otros eruditos de prestigio como Raymond de Roover, Marjorie Grace-Hutchinson y Alejandro Chafuen.[2]

Otro destacado economista del siglo XX, Murray N. Rothbard, dedicó amplia atención en su aclamada historia del pensamiento económico a las reflexiones de los escolásticos, que culminaron en la Escuela austriaca de economía, un importante centro del pensamiento económico desarrollado a finales del siglo XIX y aún en funcionamiento. La Escuela austríaca cuenta en su haber con un ilustre elenco de economistas, entre los que figuran Carl Menger, Eugen von Böhm-Bawerk, o Ludwig von Mises. F. A. Hayek, distinguido miembro de esta institución, obtuvo el Premio Nobel de economía en 1974.

Antes de examinar el trabajo de los últimos escolásticos debemos considerar las contribuciones a menudo ignoradas en este terreno de eruditos católicos aún más tempranos. Jean Buridan (1300-1358), rector de la Universidad de París, aportó importantes novedades a la moderna teoría del dinero. En lugar de percibir el dinero como un producto artificial, fruto de la intervención del Estado, Buridan demostró que éste afloraba libre y espontáneamente en el mercado, primero como un bien de utilidad y más tarde como medio de intercambio. Dicho de otro modo, el dinero no emergió por decreto gubernamental sino que surgió del proceso de intercambio voluntario, que se simplificó extraordinariamente con la adopción de un instrumento útil y ampliamente deseado.[3]

2 Véase Raymond de Roover, «The Concept of the Just Price: Theory and Economic Policy», *Journal of Economic History* 18, 1958, pp. 418-434; ídem, *Business, Banking, and Economic Thought in Late Medieval and Early Modern Europe: Selected Studies of Raymond de Roover,* Julius Kirshner ed., University of Chicago Press, Chicago, 1974, pp. 306-345; Alejandro A. Chafuen, *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics,* Lexington, Lanham, Md., 2003; Marjorie Grice-Hutchinson, *The School of Salamanca: Readings in Spanish Monetary Theory, 1544-1605,* Clarendon Press, Oxford, 1952; ídem, *Early Economic Thought in Spain, 1177-1740,* George Allen & Unwin, Londres, 1978; [Ed. española: *El pensamiento económico en España 1177-1740*, Crítica, Barcelona, 1982); Joseph Schumpeter, *History of Economic Analysis, op.cit.*; Murray N. Rothbard, *An Austrian Perspective on the History of Economic Thought,* vol. *1, Economic Thought Before Adam Smith,* Edward Elgar, Hants, Inglaterra, 1995, pp. 99-133.

A este instrumento útil y ampliamente deseado, sea como fuere, debe asignársele primero un valor, en orden a satisfacer sus necesidades no monetarias. Del mismo modo, para que su función monetaria sea efectiva, debe poseer ciertas características importantes. Debe ser fácilmente transportable y divisible, además de duradero, y alcanzar un alto valor por peso unitario, de tal modo que incluso en pequeñas cantidades valga lo suficiente para facilitar prácticamente cualquier transacción. «En este sentido —escribe un especialista— es Buridan quien inició la clasificación de las cualidades monetarias de los productos, iniciando así el primer capítulo de los manuales sobre dinero y banca hasta finales de la era del patrón oro en la década de 1930»[4].

Nicolás Oresme (1325-1382), discípulo de Buridan, realizó significativas aportaciones a la teoría monetaria. Oresme, un erudito y experto matemático, astrónomo y físico, escribió *Un tratado sobre el origen, la naturaleza, las leyes y las alteraciones del dinero,* calificado como «un hito de la ciencia monetaria [y] un modelo que no fue superado en muchos siglos y continúa sin serlo en ciertos aspectos». A Oresme se le ha llamado «el padre fundador de la economía monetaria»[5].

Oresme estableció por primera vez el principio que más tarde se daría a conocer como Ley de Gresham, según la cual cuando dos monedas coexisten en el seno de la misma economía y el gobierno

3 Murray N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith, op.cit.,* pp. 73-74. Ludwig von Mises, el gran economista del siglo XX, demostró que fue así como nació el dinero.

4 Ibídem, p. 74; véase también Thomas E. Woods, Jr., *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy,* Lexington, Lanham, Md:, 2005, pp.87-89, 93.

5 Jörg Guido Hülsmann, «Nicholas Oresme and the First Monetary Treatise», 8 de mayo, 2004. http://www.mises.org/fullstory.aspx?control=1516.

establece un valor para ambas distinto del que pueden alcanzar en el mercado libre, la moneda artificialmente sobrevalorada por el gobierno terminará por expulsar a la otra de la circulación. Por esta razón Oresme sostenía que «si el valor legal fijo de las monedas difiere del valor de mercado de los metales, la moneda subvalorada desaparece por completo de la circulación, mientras que la sobrevalorada se convierte en única»[6].

Supongamos que las dos monedas son el oro y la plata, y que dieciséis antiguas onzas de plata equivalen a una antigua onza de oro. Supongamos a continuación que el gobierno establece una paridad legal de 15:1, de tal modo que la gente necesita quince onzas de plata y una de oro, como si su valor fuese el mismo. Esta proporción sobrevalora la plata, pues de acuerdo con el valor de mercado de ambos metales, son necesarias dieciséis monedas de plata para igualar el valor de una moneda de oro. Sin embargo, con esta paridad 15:1, el gobierno está diciendo a la gente que puede pagar sus deudas con monedas de oro de acuerdo con una proporción de sólo quince monedas de plata por cada moneda de oro, en lugar de las dieciséis de plata por una de oro que exige el valor de mercado. En consecuencia, la gente empieza a huir del oro para efectuar todos sus pagos en plata. El efecto sería el mismo que si el gobierno declarase hoy que tres cuartos de dólar equivalen a un billete de un dólar. La gente dejaría inmediatamente de utilizar el dólar para hacer todos sus pagos en los tres cuartos artificialmente sobrevalorados, y los billetes de un dólar desaparecerían de la circulación.

Oresme comprendió igualmente los perniciosos efectos de la inflación. La pérdida de valor de la unidad monetaria decretada por el gobierno no hace ningún bien, según explicó Oresme, pues interfiere en el comercio y produce un aumento de precios global. Además, enriquece al gobierno a expensas de los ciudadanos. Oresme

[6] Murray N. Rothbard, *Economic Thought Before Adam Smith*, *op.cit.* p. 76.

proponía idealmente que el gobierno no interviniese en absoluto en el sistema monetario.[7]

Los últimos escolásticos compartían el interés de Oresme por la economía monetaria. Percibieron claras relaciones de causa-efecto en el funcionamiento de la economía, tras observar la importante inflación que se produjo en España en el siglo XVI como resultado del flujo de metales preciosos llegados del Nuevo Mundo. Tras apreciar que la mayor cantidad de monedas en circulación condujo a un declive del poder adquisitivo del dinero, llegaron a la conclusión más general —una ley económica, por así decir—, de que el aumento de cualquier producto en la circulación tenderá a provocar un descenso en su precio. De acuerdo con lo que algunos especialistas han descrito como la primera formulación de la teoría cuantitativa del dinero, uno de los últimos escolásticos, el teólogo Martín de Azpilcueta (1493-1586) escribió:

> En los países en los que existe una gran escasez de dinero, el resto de los bienes vendibles y aun la mano de obra de los hombres, se ofrecen por menos que en otros donde el dinero es abundante. Así, la experiencia nos ha enseñado que en Francia, donde el dinero es más escaso que en España, el pan, el vino, la ropa y el trabajo valen mucho menos. E incluso en España, en épocas en las que el dinero era más escaso, los bienes y el trabajo se ofrecían por mucho menos que después del descubrimiento de América, que inundó el país de oro y plata. La razón de que esto ocurra es que el dinero vale más donde y cuando escasea que donde y cuando abunda. Que la escasez de dinero rebaje el precio de otros productos tiene su origen en la circunstancia de que al aumentar excesivamente [de valor] otras cosas parecen inferiores, tal como un hombre de escasa estatura puesto junto a un hombre alto parece más bajo que si lo vemos junto a un hombre de su misma estatura.[8]

[7] Jörg Guido Hülsmann, *op.cit.*
[8] Alejandro Chafuen, *op.cit.*, p. 62.

Igualmente destacable en el campo de la teoría económica es el trabajo de Thomas de Vio, el cardenal Cayetano (1468-1534). El cardenal Cayetano fue una influyente personalidad que, entre otras cosas, debatió con Martín Lutero, el fundador del protestantismo, a quien derrotó en una discusión sobre la autoridad papal. Lutero rechazaba la idea de que los versículos de Mateo 16, 18, donde se cuenta que Cristo entrega las llaves del reino de los cielos al apóstol Pedro, significasen que los sucesores de Pedro debían imponer sus enseñanzas y su autoridad disciplinaria en todo el mundo cristiano. Cayetano demostró, sin embargo, que un versículo similar del Antiguo Testamento, Isaías 22, 22, recurría al mismo simbolismo de la llave y que ésta era allí un signo de la autoridad que habría de transmitirse a los sucesores.[9]

En su tratado *De Cambiis* (1499), donde se defendía el mercado de cambio desde un punto de vista moral, Cayetano señalaba asimismo que el valor del dinero «en el presente» podía verse afectado por las expectativas del mercado «en el futuro». Así, el valor del dinero en un momento dado puede verse afectado cuando se prevén acontecimientos perturbadores y nocivos, desde una mala cosecha hasta una guerra, o cuando se esperan variaciones en las reservas monetarias. En este sentido, nos dice Murray Rothbard, «puede considerarse al cardenal Cayetano, un príncipe de la Iglesia del siglo XVI, como el fundador de la teoría de las expectativas económicas»[10]

Entre los principios económicos más trascendentales que surgieron y maduraron con ayuda de los últimos escolásticos, así como de sus inmediatos predecesores, destaca la teoría del valor subjetivo. Parcialmente inspirada en sus propios análisis, además de en los comentarios que San Agustín hace en *La ciudad de Dios,* estos pensadores católicos sostenían que el valor no residía en factores objetivos, como el coste de producción o la cantidad de trabajo necesario, sino en la valoración subjetiva de los individuos. Cualquier teoría que atribuyese valor a factores objetivos como el trabajo o los costes de producción era por tanto deficiente.

[9] Para una visión global de la imaginería bíblica, y en particular de Mateo 16, 18, un pasaje frecuentemente contestado, véase Stanley L. Jaki, *The Keys of the Kingdom: A Tool's Witness to Truth,* Franciscan Herald Press, Chicago, Ill., 1986.

[10] Murray N. Rothbard, *op.cit.,* pp. 100-101.

El fraile franciscano Pierre de Jean Olivi (1248-1298) fue el primero en postular una teoría del valor basada en la utilidad subjetiva. Argumentaba que, en términos económicos, el valor de un producto es el resultado de la valoración subjetiva que los individuos hacen de su utilidad o del deseo que despierta en ellos. El «precio justo» no podía por tanto calcularse sobre la base de factores objetivos como la mano de obra u otros costes de producción. El precio justo resultaba de la relación entre vendedores y compradores en el mercado, donde la apreciación subjetiva de los bienes por parte de los individuos se ponía de manifiesto cuando éstos los compraban o se abstenían de comprarlos a determinados precios.[11] Un siglo y medio más tarde, San Bernardino de Siena, uno de los grandes pensadores de la economía en la Edad Media, adoptó literalmente la teoría del valor subjetivo de Olivi.[12] ¿Quién habría podido adivinar que la teoría económica del valor correcto se originó a partir de las reflexiones de un fraile franciscano del siglo XIII?

Los últimos escolásticos se adhirieron a la misma postura. Luis Saravia de la Calle lo expresaba así en el siglo XVI:

> Quienes miden el precio justo en función del trabajo, los costes, el riesgo en el que incurre la persona que comercializa o produce la mercancía y los gastos de transporte [...] cometen un grave error, y aún más lo hacen quienes permiten un beneficio seguro del quince o el diez por ciento. Porque el precio justo es resultado de la abundancia o la escasez de bienes, mercancías y dinero [...] no de los costes, el trabajo o el riesgo. Si tuviéramos que considerar el trabajo y el riesgo para asignar un precio justo, ningún comerciante sufriría jamás pérdida alguna, ni entrarían en liza la abundancia o la escasez de bienes y dinero. Los pre-

[11] Ibídem, pp. 60-61.

[12] Ibídem, p. 62.

cios no se fijan comúnmente sobre la base de los costes. ¿Por qué ha de valer más un cargamento de lino traído a alto precio desde Bretaña por tierra que otro transportado más barato por mar? ¿Por qué un libro escrito a mano debe valer más que uno impreso, cuando este último es mejor, aun cuando cueste menos producirlo? Al precio justo no se llega calculando los gastos sino el aprecio común.[13]

El cardenal jesuita Juan de Lugo (1583-1660) concurrió con su propio argumento en favor del valor subjetivo:

> El precio fluctúa no por la perfección intrínseca y sustancial de los artículos —pues los ratones son más perfectos que el trigo y sin embargo valen menos— sino por su utilidad con respecto a la necesidad humana, y en tal caso sólo por aprecio; las joyas son en la casa mucho menos útiles que el trigo y sin embargo su precio es mucho más elevado. Y hemos de considerar no sólo el aprecio de hombres prudentes, sino también el de los imprudentes, cuando en un lugar los hay en número suficiente. Los viejos objetos de hierro y alfarería, que nada valen para nosotros, alcanzan entre los japoneses un alto precio, en virtud de su antigüedad. El aprecio común, aun cuando sea insensato, eleva el precio natural de los productos, pues su precio es resultado de la estima que suscitan. El precio natural se eleva ante la abundancia de dinero y compradores y desciende en caso contrario.[14]

Luis de Molina, otro jesuita, declaró en términos similares:

> El precio justo de las mercancías no se fija según la utilidad que el hombre les concede, como si, *caeteris paribus,* la naturaleza y la necesidad del uso que se les da determinasen la cuantía del precio... El precio depende del valor que cada individuo atribuye a la mercancía. Esto explica por qué el precio justo de una perla, cuyo uso es únicamente ornamental, es superior al de una gran cantidad de grano, vino, carne, pan o caballos, si bien la utilidad de estos artículos (que también son de naturaleza más noble) es superior a la de la perla. A partir de ahí podemos concluir que el precio justo de una perla depende del valor que ciertos hombres han querido asignarle como objeto de decoración.[15]

Ir a pág. 204

[13] Murray N. Rothbard, «New Light on the Prehistory of the Austrian School», en *The Foundations of Modern Austrian Economics,* Edwin G. Dolan ed., Sheed & Ward, Kansas City, 1976, p. 55.

[14] Alejandro Chafuen, *op. cit.,* pp. 84-85.

Carl Menger, cuyos *Principles of Economics* (1871) tuvieron una profunda influencia en el desarrollo de la economía moderna (y a quien se ha identificado con la tradición tomista-aristotélica)[16], explicó muy bien las implicaciones del valor subjetivo. Supongamos que el tabaco dejase repentinamente de cumplir una función útil para los seres humanos, que nadie lo deseara o lo necesitase en absoluto. Imaginemos, además, una máquina exclusivamente diseñada para procesar el tabaco e inservible para otro fin. La consecuencia del cambio en los gustos públicos, que de pronto se apartan por completo del tabaco —la pérdida de uso-valor del tabaco, como diría Menger—, es que el valor de la máquina cae igualmente a cero. Así, el valor del tabaco no resulta de sus costes de producción. De acuerdo con la teoría del valor subjetivo, lo que más se acerca a la verdad es justamente lo contrario. Los factores de producción empleados en el procesamiento del tabaco extraen «su propio valor» del valor subjetivo que los consumidores otorgan al tabaco, el producto final para cuya producción se emplean estos factores.[17]

La teoría del valor subjetivo, esencial para la economía, nada tiene que ver con el antropocentrismo ni con el relativismo moral.

[15] Ibídem, p. 84.

[16] «Se entiende mejor a Carl Menger en el contexto del neoescolasticismo aristotélico del siglo XVIII». Samuel Bostaph, «The Methodenstreit», en *The Elgar Companion to Austrian Economics,* Peter J. Boettke ed., Edward Elgar, Cheltenham, RU, 1994, p. 460.

[17] Carl Menger, *Principles of Economics,* Libertarian Press, Grove City, 1994, pp. 64-66. [Ed. española: *Principios de economía política,* Unión Editorial, SL, Madrid, 1997].

La economía trabaja con datos y contempla las consecuencias de la elección humana. Para comprender y explicar las elecciones de la gente tal vez haya que recurrir a los valores que profesa. (Ni qué decir tiene que esto no implica la aprobación de estos valores). En el caso descrito por Menger, equivale sencillamente a una conclusión de sentido común: si la gente no valora el objeto A, tampoco concederá valor alguno a los factores específicamente diseñados para la producción de A.

La teoría del valor subjetivo supone además una refutación directa de la teoría del valor del trabajo, más estrechamente asociada con Karl Marx. Marx no creía en la moral objetiva pero sí que a los bienes económicos podía asignárseles valores objetivos. El valor económico objetivo se basaba en el número de horas de trabajo invertidas en la producción de determinado artículo. Ahora bien, esta teoría no sostiene que el mero hecho del trabajo transforme automáticamente el producto resultante en un producto valioso. Por eso no decía que si yo me pasara el día pegando latas de cerveza vacías, el fruto de mi trabajo sería *ipso facto* valioso. Marx admitía que las cosas se consideraban valiosas únicamente cuando los individuos les atribuían un uso-valor. Pero, una vez los individuos habían atribuido un uso-valor a un producto, el valor de éste quedaba determinado por el número de horas de trabajo necesarias para su producción. (Dejaremos a un lado algunos de los problemas más inmediatos que esta teoría suscita, entre otras su incapacidad para explicar el aumento del valor de las obras de un artista a raíz de su muerte; ciertamente no media trabajo adicional de ningún tipo entre el momento de terminación de la obra y el momento de la muerte del artista, de ahí que la teoría del trabajo parezca incapaz de explicar este fenómeno tan común).

De la teoría del valor del trabajo procede la idea marxista de que los trabajadores en una economía libre vivían «explotados», pues si bien su esfuerzo era la fuente de todo valor, los salarios que recibían no reflejaban plenamente dicho esfuerzo. Los beneficios que se embolsaba el empresario eran completamente inmerecidos, en opinión

de Marx, y equivalían a una deducción injusta de lo que legítimamente correspondía a los trabajadores.

No es nuestra intención ofrecer aquí una refutación sistemática de las ideas marxistas, aunque con ayuda de los últimos escolásticos podemos comprender al menos el principal error de la teoría del valor del trabajo. (Otros argumentos, incluidos en las notas, pueden explicar por qué las ideas de Marx acerca de la explotación en el trabajo eran esencialmente desatinadas).[18] Marx no se equivocaba al observar una relación entre el valor de un producto y el valor del trabajo realizado para su producción; ambos fenómenos se hallan a menudo estrechamente relacionados. Su error estriba en que invirtió los términos de la relación causal. El valor de un producto no es el resultado del trabajo invertido en su fabricación. Es el trabajo el que obtiene su valor de la estima que los consumidores conceden al producto final.

Así, cuando San Bernardino de Siena y los escolásticos del siglo XVI defendieron la teoría del valor subjetivo, estaban planteando un concepto económico fundamental, anticipando implícitamente uno de los mayores errores económicos del período moderno y refutándolo de paso. Incluso Adam Smith, el mayor defensor del libre mercado y la libre economía, se mostraba ambiguo en su exposición de la teoría del valor, hasta el punto de causar la impresión de que el valor de los productos tenía su origen en el trabajo invertido en su fabricación. Rothbard ha llegado a sugerir que la teoría del valor del trabajo formulada por Smith en el siglo XVIII alimentó la teoría de Marx un siglo más tarde, y que la profesión del economista —por no hablar del mundo en su conjunto— habría salido mucho mejor parada si el pensamiento económico se hubiese mantenido fiel a la

[18] Para una refutación directa de Marx véase el olvidado clásico de Eugen von Böhm-Bawerk, *Karl Marx and the Close of His System,* TF Unwin, Londres, 1898. [Ed. española: *La conclusión del sistema marxiano*, Unión Editorial, Madrid, 2000]. Una réplica aún más contundente y esencial, donde se presenta la postura de Marx como un craso error (y que por cierto no postula la teoría del valor subjetivo), puede hallarse en George Reisman, *Capitalism,* Jameson Books, Ottawa, Ill., 1996.

teoría del valor expuesta por los importantes pensadores católicos a los que aquí nos hemos referido. Los economistas italianos y franceses, influidos por los escolásticos, adoptaron ampliamente la posición correcta; fueron los británicos quienes lamentablemente se desviaron hacia líneas de pensamiento que a la postre culminaron en Marx.

Cuando hablamos de la influencia del pensamiento católico en la economía no podemos omitir a Emil Kauder. Kauder es autor de extensos trabajos en los que se proponía dilucidar, entre otras cuestiones, por qué la (correcta) teoría del valor subjetivo se desarrolló y floreció en países de tradición católica, mientras que la (errada) teoría del valor del trabajo fue tan influyente en los países protestantes. Le intrigaba averiguar por qué los pensadores británicos se inclinaban tanto hacia la segunda, mientras que en Francia y en Italia se seguía la línea de la primera.

En *A History of Marginal Utility Theory* (1965), Kauder apuntaba que la respuesta podía hallarse en la importancia que un protestante de excepcional inteligencia como Calvino atribuía al trabajo. El trabajo, cualquiera que fuese su naturaleza, gozaba del respaldo divino y se consideraba una de las principales vías para que el hombre pudiera glorificar a Dios. Esta idea llevó a los pensadores protestantes a subrayar el trabajo como elemento determinante del valor. «Cualquier filósofo o economista social influido por el calvinismo —explicaba Kauder— se sentirá tentado de ensalzar la importancia del trabajo en su tratado económico o social, y no hay mejor manera de hacerlo que combinando el trabajo con la teoría del valor, que ha sido tradicionalmente la base de todo sistema económico. De este modo el valor se convierte en valor del trabajo»[19].

Según Kauder esta postura se observa incluso en pensadores como John Locke y Adam Smith, en cuyos escritos el trabajo ocupa una posición destacada y cuyas visiones eran en gran medida deístas antes que protestantes.[20] Estos hombres asimilaron las ideas calvinistas que dominaban en su medio cultural. Smith, por ejemplo, siempre simpatizó con el presbiterianismo (que no era sino el calvinismo organizado), pese a su alejamiento de la ortodoxia, lo que acaso pueda explicar por qué ponía el acento en el trabajo como factor determinante del valor.[21]

Los países católicos, profundamente influidos por el pensamiento aristotélico y tomista, no sentían la misma atracción por la teoría del valor del trabajo. Para Aristóteles y Santo Tomás la actividad económica tenía su origen en el placer y la felicidad, de ahí que sus objetivos fueran profundamente subjetivos, pues placer y felicidad no eran estados cuantificables cuya intensidad pudiera articularse con precisión, y además variaban de una persona a otra. La teoría del valor subjetivo se ciñe a esta premisa, tal como la noche sucede al día. «Si el placer es, en cierto sentido, el propósito de la economía —escribió Kauder— entonces, de acuerdo con el concepto aristotélico de causa final, "todos los principios de la economía, incluido el de valor, deben derivar de este objetivo"

[19] Emil Kauder, *A History of Marginal Utility Theory*, Princeton University Press, Princeton, 1965, p. 5.

[20] Es frecuente malinterpretar a Locke en este punto, de ahí que valga la pena señalar que Locke no creía en la teoría del valor del trabajo. Sus enseñanzas se referían a la justicia de la adquisición inicial en un mundo de bienes que no son propiedad de nadie. Locke afirmaba que en un estado natural, donde muy pocos de los bienes son propiedad privada de los individuos, si es que alguno lo es, es lícito que alguien reivindique como propio un bien o un trozo de tierra si en ello aplica su trabajo; si desbroza un campo, por ejemplo, o si coge una manzana de un árbol. El ejercicio del trabajo proporciona al individuo un derecho moral sobre el bien al que aplica su trabajo. Una vez un bien pasa a ser propiedad privada, la aplicación del trabajo deja de ser necesaria. Los bienes privados son propiedad legítima de sus propietarios cuando se han adquirido directamente de la naturaleza, como ya se ha visto, o mediante la compra o la donación voluntaria de su legítimo propietario. Nada de esto guarda relación alguna con la asignación de «valor» a los bienes sobre la base del trabajo invertido en su fabricación; lo que preocupa a Locke es reivindicar la legitimidad jurídica y moral sobre la propiedad de los bienes adquiridos en estado natural sobre la base de la inversión inicial de trabajo para ello realizada.

[21] Emil Kauder, *op.cit.*, pp. 5-6.

De acuerdo con el modelo aristotélico y tomista, el valor tiene la función de mostrar cuánto placer pueden proporcionar los bienes económicos»[22].

Dicho de otro modo, la importancia que los calvinistas atribuían al trabajo llevó a los pensadores protestantes a convertirlo en factor determinante de su teoría sobre el valor de las mercancías. ¿Cuánto trabajo se ha invertido en su elaboración? La visión predominante en los países católicos, que identificaba la felicidad como objetivo de la actividad económica, se inclinaba a buscar la fuente del valor en la valoración subjetiva de cada individuo, que es quien decide cuánto placer le proporcionará determinado artículo.

Es imposible demostrar esta teoría, si bien Kauder ofrece pruebas sugerentes de que los pensadores protestantes y católicos de la época tenían un conocimiento incipiente acerca del origen de su desacuerdo en lo tocante al valor económico. Lo cierto es, sin embargo, que los pensadores católicos, merced a su propia tradición intelectual, llegaron a la conclusión correcta respecto de la naturaleza del trabajo, mientras que los protestantes se equivocaron ampliamente.

El hallazgo habría sido interesante aun cuando los pensadores católicos hubieran dado por azar con estos importantes principios económicos y los hubiesen dejado languidecer sin influir en sus sucesores. Pese a todo, resultó que las ideas económicas de los últimos escolásticos tuvieron una honda influencia y que las pruebas nos permiten seguir el rastro de esta tradición a lo largo de los siglos.

El holandés protestante Hugo Grotius, conocido por sus aportaciones a la teoría del Derecho Internacional, citó expresamente a los últimos escolásticos en el siglo XVII y adoptó buena parte de su perspectiva económica. La influencia escolástica persiste también en el siglo XVII en la obra de eminentes jesuitas como el padre Leonardo

22 Ibídem, p. 9. Comillas añadidas.

Lessio y el padre Juan de Lugo.[23] Un siglo más tarde esta misma influencia se observa en Italia con el abad Ferdinando Galiani, a quien se cita en ocasiones como creador de las ideas de abundancia y escasez como factores determinantes del precio.[24] (Lo mismo cabe decir de Antonio Genovesi, contemporáneo de Galiani, en quien se aprecia la huella del pensamiento escolástico). «Los conceptos de utilidad, escasez y aprecio público se difundieron en Francia a partir de Galiani» —escribe Rothbard—, «y a finales del siglo XVIII calaron en el abad Étienne Bonnot de Condillac (1714-1780) y en otro gran abad como Robert Jacques Turgot (1727-1781)... Muy influidos por los escolásticos se mostraron asimismo François Quesnay (1694-1774) y los fisiócratas franceses, a quienes se ha considerado los fundadores de la ciencia económica»[25].

En su libro *Faith and Liberty: The Economic Thought of the Late Scholastics* (2003), Alejandro Chafuen muestra con abundantes ejemplos cómo estos pensadores de los siglos XVI y XVII no sólo comprendieron y desarrollaron principios económicos fundamentales, sino que defendieron también la libertad económica y el libre mercado. Estos pensadores se anticiparon al mejor pensamiento económico de siglos posteriores en cuestión de precios, salarios, dinero y teoría del valor. Los historiadores del pensamiento económico son cada vez más conscientes de la aportación de los últimos escolásticos a la economía, otro ejemplo de innovación católica bien

23 El escolasticismo llegó a ser despreciado tanto por los protestantes como por los racionalistas, de ahí que en ocasiones desapareciese cualquier referencia explícita al trabajo de los últimos escolásticos en los trabajos de algunos de sus sucesores. Los historiadores del pensamiento pueden, sin embargo, reconstruir la influencia de los escolásticos gracias a que incluso sus enemigos los citaban expresamente. Véase Murray N. Rothbard, «New Light on the Prehistory of the Austrian School», pp. 65-67.

24 Tengo una gran deuda con Murray N. Rothbard, «New Light on the Prehistory of Austrian School», en lo relativo a la influencia del pensamiento de los últimos escolásticos.

25 Ibídem, p. 66.

conocido por los especialistas que, en general, no ha llegado a difundirse entre el público común.[26] De ahí que sea absurdo afirmar, como algunos han hecho, que la idea del libre mercado surgió en el siglo XVIII en un medio anticatólico fanático. Esta tradición contaba con dos siglos de antigüedad cuando se publicó la *Enciclopedia* francesa, violentamente anticatólica, donde se repetía el análisis escolástico sobre la determinación del precio.[27]

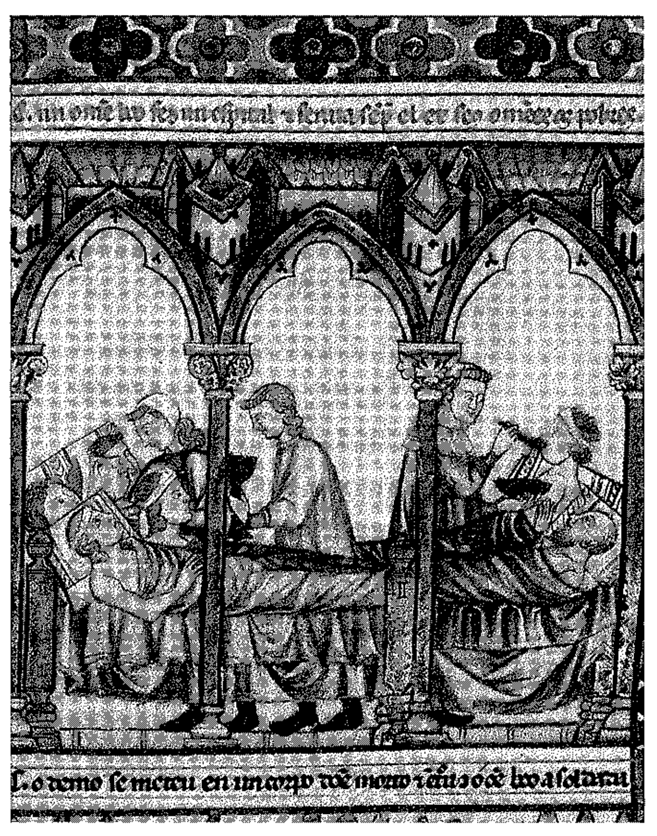
---

26 En Thomas E. Woods, *The Church and the Market: A Catholic Defense of the Free Economy, op.cit.*, se recogen mis propias aportaciones al pensamiento de los últimos escolásticos.

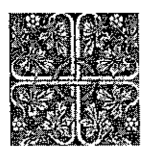
27 Murray N. Rothbard, *op.cit.*, p. 67.

Capítulo 9

Cómo la caridad católica cambió el mundo



Monjes atendiendo a los enfermos (s. XIII). Los monasterios se convirtieron durante siglos en los únicos dispensadores de cuidados médicos de Europa. (Biblioteca de El Escorial. Art Archive/Dagli Orti).



El hambre y la enfermedad azotaban al ejército del emperador Constantino en los comienzos del siglo IV. Pacomio, un soldado pagano, contemplaba atónito cómo los romanos ofrecían comida a los hombres afligidos y, sin discriminación de ninguna clase, prestaban ayuda a quienes la necesitaban. Intrigado, preguntó por aquellas gentes y supo que eran cristianos. ¿Qué clase de religión era aquella, se preguntó, que inspiraba semejantes actos de humanismo y generosidad? Empezó a aprender sobre la fe y, antes de darse cuenta, ya había iniciado el camino de la conversión.[1]

Las obras de caridad de los católicos han seguido suscitando el mismo asombro a lo largo de los siglos. Incluso en Voltaire, acaso el más prolífico propagandista anticatólico del siglo XVIII, causaba admiración el heroico espíritu de sacrificio que animaba a tantos hijos e hijas de la Iglesia. «Puede que no haya en este mundo nada más grande que el sacrificio de jóvenes hermosas, a menudo de alta cuna, que con su trabajo en los hospitales alivian la miseria humana, cuya visión tanto nos altera. Los pueblos separados de la religión romana han imitado, aunque imperfectamente, esta generosa caridad»[2].

---

[1] Alvin J. Schmidt, *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization,* Zondervan, Grand Rapids, Mich., 2001, p. 130.

[2] Michael Davies, *For Altar and Throne: The Rising in the Vendée,* Remnant Press, St. Paul, Minn., 1997, p. 13.

Registrar en su totalidad las obras de caridad católica realizadas por individuos, parroquias, diócesis, monasterios, misioneros, frailes, monjas y organizaciones laicas exigiría muchos y extensos volúmenes.[3] Baste decir que la caridad católica no ha tenido parangón en cuanto a cantidad y diversidad del trabajo realizado y el alivio del sufrimiento y de la miseria humana. Vayamos aún más lejos: fue la Iglesia católica quien inventó la caridad tal como hoy la conocemos en Occidente.

Tan importante como su cantidad fue la diferencia cualitativa que separó la caridad eclesiástica de los ejemplos precedentes. No pueden negarse los nobles sentimientos defendidos por los grandes filósofos de la Antigüedad en materia de filantropía, ni que algunos hombres adinerados realizasen sustanciales donaciones voluntarias a su comunidad. Se esperaba de los ricos que financiasen los baños y edificios públicos, así como cualquier clase de entretenimiento para el pueblo. Así, por ejemplo, Plinio el Joven no se limitó a construir en su ciudad natal una escuela y una biblioteca.

El espíritu de generosidad en el mundo antiguo resulta pese a todo deficitario si se compara con el de la Iglesia. La caridad antigua era casi siempre interesada, antes que puramente gratuita. Las construcciones financiadas por los ricos exhibían sus nombres en lugar destacado. Los donantes actuaban movidos por el afán de notoriedad y alabanza o la intención de obtener beneficios. Su generosidad no respondía al principio rector de servir con corazón alegre a los necesitados sin esperar ninguna clase de recompensa o reciprocidad.

La antigua escuela de los estoicos, cuyos orígenes se sitúan en torno a 300 a. C. y que sobrevivió durante los primeros siglos de la era cristiana, es citada en ocasiones como una línea de pensamiento precristiano que recomendaba hacer el bien al prójimo sin esperar nada a cambio. A decir verdad, los estoicos enseñaban que un hombre bueno era un ciudadano del mundo animado por un espíritu de fraternidad hacia todos los hombres, de ahí que aparezcan como

[3] Actual, sintética y muy completa es la obra de Santiago Cantera, *Historia breve de la caridad y de la acción social de la Iglesia,* Voz de Papel, Madrid, 2004.

mensajeros de la caridad, aunque también postulaban la anulación del sentimiento y de la emoción, por considerarlas impropias de un hombre. El hombre debía permanecer imperturbable ante cualquier acontecimiento externo, por trágico que fuese. Debía poseer un estricto autocontrol, a fin de afrontar la peor de las catástrofes con un espíritu de indiferencia absoluta; y con ese mismo espíritu debía asistir a los menos afortunados: no con el ánimo de compartir el dolor y la pena de aquellos a los que ayuda, ni con el de establecer con ellos un vínculo emocional, sino con el espíritu desinteresado y carente de emoción de quien sencillamente cumple con su obligación. Rodney Stark afirma que la filosofía clásica «consideraba la piedad y la compasión emociones patológicas, defectos del carácter que los hombres racionales debían evitar. Porque al implicar la piedad el ofrecimiento de ayuda inmerecida, aquélla era contraria a la justicia»[4]. Así, el filósofo Séneca escribió:

> Consolará el sabio a los que sufren, mas sin sufrir con ellos; socorrerá al náufrago, dará hospitalidad al proscrito y limosnas al pobre [...] devolverá el hijo a la madre que por él llora, salvará al cautivo de la arena e incluso dará sepultura al criminal; mas en todo momento permanecerá su rostro inalterado. No sentirá compasión. Socorrerá y hará el bien, pues ha nacido para ayudar a sus semejantes, para trabajar por el bienestar de la especie humana y a cada uno dar su parte [...] Ni su rostro ni su alma traslucirán emoción alguna al contemplar las piernas laceradas, los harapos, el esqueleto encorvado y escuálido del mendigo. Mas ayudará a quienes lo merezcan y, como los dioses, se inclinará siempre hacia los desvalidos [...] Sólo unos ojos enfermos se humedecen al contemplar las lágrimas en otros ojos.[5]

La dureza de los primeros estoicos se mitigó paralelamente al desarrollo del cristianismo. Es imposible leer las *Meditaciones* de Marco

[4] Vincent Carroll y David Shiflett, *Christianity on Trial,* Encounter Books, San Francisco, 2002, p. 142.

[5] W. E. H. Lecky, *History of European Morals From Augustus to Charlemagne,* vol. i, D. Appleton and Company, Nueva York, 1870, pp. 199-200.

Aurelio, el emperador romano y filósofo estoico del siglo II, sin asombrarse ante la similitud del pensamiento de este noble pagano con el de los cristianos, de ahí que San Justino Mártir ensalzase más tarde a los estoicos. Sin embargo, la implacable supresión de la emoción y el sentimiento por la que esta escuela se caracterizó mayoritariamente se había cobrado ya un alto tributo. Era sin duda ajeno a la naturaleza humana negar precisamente la dimensión que le confería su humanidad. Nos retrotraemos a ejemplos de estoicismo como el de Anaxágoras, un hombre que, al enterarse de la muerte de su hijo se limitó a comentar: «Jamás supuse que había concebido a un inmortal». Tampoco podemos dejar de maravillarnos ante la vacuidad moral de Estilpo quien, ante la ruina de su país, la toma de su ciudad y la pérdida de sus hijas, arrebatadas para ser convertidas en esclavas o concubinas, proclamó que en realidad no había perdido nada, pues el hombre sabio trascendía todas sus circunstancias.[6] Era natural que hombres tan alejados de la realidad del mal no corrieran a aliviar sus efectos cuando éste afligía a sus semejantes. «Quienes se negaban a reconocer el dolor y la enfermedad como males» —señala un observador—, «difícilmente podían tener el anhelo de aliviarlos en otros»[7].

El espíritu de caridad católica no surgió de la nada sino que tomó su inspiración de las enseñanzas de Cristo. «Un nuevo mandamiento os doy: que os améis los unos a los otros como yo os he amado. Así todos sabrán que sois mis discípulos» (Juan 13, 34-35; también Santiago 4, 11). Explica San Pablo que quienes no pertenecen a la comunidad de los fieles merecen también el cuidado y la caridad de los cristianos, aun cuando sean enemigos de la fe (Romanos 12, 14-20; Gálatas 6, 10). He aquí la nueva enseñanza para el mundo antiguo.

En opinión de W. E. H. Lecky, un duro crítico de la Iglesia, «no cabe la menor duda ni en la teoría ni en la práctica, ni en las instituciones que se fundaron o en el puesto que alcanzó en la escala de obligaciones, de que la caridad ocupó en la Antigüedad una posición en modo alguno comparable a la que ha alcanzado con el cristianismo. La ayuda era competencia casi exclusiva del Estado y venía dictada más por la política que por la benevolencia, y la costumbre de vender a los hijos, las duras privaciones, la presteza de los pobres a convertirse en gladiadores o las frecuentes hambrunas muestran cuánto sufrimiento quedaba sin ser aliviado»[8].

La práctica de ofrecer oblaciones para los pobres se instaura desde los comienzos de la historia de la Iglesia. Las ofrendas de los fieles se depositaban en el altar durante la Misa, igual que se practicaban colectas, en ciertos días de ayuno, para que los fieles donasen una parte de los frutos de la tierra inmediatamente antes de la lectura de la epístola. Las contribuciones monetarias a las arcas de la Iglesia se realizaban mediante colectas extraordinarias entre los miembros más ricos de la comunidad religiosa. Los primeros cristianos ayunaban frecuentemente para ofrecer el dinero que habrían gastado en su alimento como ofrenda sacrificial. San Justino Mártir relata que muchas personas que amaban las riquezas y los bienes materiales antes de su conversión se sacrificaban luego por los pobres con espíritu de gozo.[9]

La lista de buenas obras realizadas tanto por los pobres como por los ricos de la Iglesia temprana sería muy extensa. Incluso los padres de la Iglesia, que legaron a la civilización occidental un gran corpus literario y erudito, hallaban tiempo para servir a sus semejantes. San Agustín fundó un hospicio para peregrinos y esclavos fugados, donde se repartía ropa entre los pobres. (Advertía a los donantes que no le diesen ropas caras, pues en tal caso las vendería para

[6] Ibídem, p. 201.

[7] Ibídem, p. 202. Para un buen análisis sobre la ausencia de la idea de caridad cristiana en la Antigüedad, véase Gerhard Uhlhorn, *Christian Charity in the Ancient Church*, Charles Scribner's Sons, Nueva York, 1883, pp. 2-44.

[8] W. E. H. Lecky, *op.cit.*, p. 83.

[9] John A. Ryan, «Charity and Charities», *Catholic Encyclopedia*, 2ª ed., 1913; C[harles Guillaume Adolphe] Schmidt, *The Social Results of Early Christianity*, Sir Isaac Pitman & Sons, Londres, 1907, p. 251.

ofrecer lo recaudado a los pobres).[10] San Juan Crisóstomo fundó una serie de hospitales en Constantinopla[11], mientras que San Cipriano y San Efrén organizaban campañas de ayuda en tiempos de hambrunas y epidemias.

También en sus primeros años de vida institucionalizó la Iglesia el cuidado de las viudas y los huérfanos, ocupándose especialmente de los enfermos cuando sobrevenía una epidemia. Las sucesivas plagas de peste que afectaron a Cartago y Alejandría, despertaron la admiración y el respeto a los cristianos por la valentía con que consolaban a los moribundos y enterraban a los muertos, en un momento en el que los paganos abandonaban a un terrible destino incluso a sus amigos.[12] El obispo y padre de la Iglesia San Cipriano, reprendía en el siglo III a la población pagana de la ciudad norteafricana de Cartago por desvalijar a las víctimas de la plaga en lugar de socorrerlas: «No mostráis compasión alguna por los enfermos, sino que con codicia saqueáis a los difuntos; y aquellos a los que el miedo impide ser clementes, se atreven sin embargo a obtener ilícitos beneficios. Aquellos que rehúsan enterrar a los muertos, corren con avaricia a apropiarse de lo que dejan». San Cipriano llamaba a los seguidores de Cristo a alimentar a los enfermos y dar sepultura a los fallecidos. Debemos recordar que la época de las persecuciones intermitentes contra los cristianos aún no había concluido, de ahí que la petición que el gran obispo hacía a los cristianos era la de ayudar a quienes en algún momento los habían perseguido. San Cipriano insistía: «Si sólo hacemos el bien a quienes nos lo hacen a nosotros, ¿podemos considerarnos mejores que los infieles y publicanos? Si somos hijos de Dios, cuyo sol ilumina el bien y el mal, y envía la lluvia sobre los justos y los injustos, hemos de demostrarlo con nuestros actos, bendiciendo a quienes nos maldicen y haciendo el bien a quienes nos persiguen»[13].

10 Gerhard Uhlhorn, *op.cit.*, p. 264.

11 Cajetan Baluffi, *The Charity of the Church*, Gill and Son, Dublín, 1885, p. 39; Alvin J. Schmidt, *Under the Influence*, *op.cit.*, p. 157.

12 W. E. H. Lecky, *op.cit.*, p. 87; Cajetan Baluffi, *op.cit.*, pp. 14-15; Alvin J. Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, *op.cit.*, p. 328.

En el caso de Alejandría, que también padeció la plaga del siglo III, el obispo cristiano Dionisio relata que los paganos «arrinconaban a los que caían enfermos y se alejaban incluso de sus amigos más queridos, arrojaban en los caminos a los moribundos y allí los dejaban, tratándolos con profundo desprecio cuando morían y sin darles sepultura». También describe, sin embargo, que muchos cristianos «no se abandonaban los unos a los otros, sino que permanecían unidos y visitaban a los enfermos, sin pensar en el peligro que corrían, para ocuparse de ellos asiduamente... atrayendo sobre sí la enfermedad de sus vecinos y dispuestos a aceptar la carga de los sufrimientos de quienes los rodeaban»[14]. (Martín Lutero, quien se separó de la Iglesia católica en el siglo XVI, conserva no obstante este espíritu de sacrificio en el famoso ensayo en el que discute si un ministro cristiano está moralmente legitimado para huir de una plaga. Y concluye que no, que su lugar está junto a su rebaño, para atender sus necesidades espirituales hasta el momento de la muerte).

San Efrén, un eremita de Edessa, es recordado por su heroísmo cuando el hambre y la peste asolaron la infortunada ciudad. No sólo coordinó la colecta y la distribución de limosnas sino que creó hospitales, atendió a los enfermos y se ocupó de los muertos.[15] Cuando una nueva hambruna cayó sobre Armenia durante el reinado de Maximiano, los cristianos ayudaron a los pobres con indiferencia de su filiación religiosa. Eusebio, el gran historiador eclesiástico del siglo XIV, cuenta que, como resultado del buen ejemplo de los cristianos, muchos paganos «se interesaron por una religión cuyos fieles eran capaces de tanta devoción desinteresada»[16]. Juliano el Apóstata, que

13 Gerhard Uhlhorn, *op.cit.*, pp. 187-188.

14 Alvin J. Schmidt, *Under the Influence*, *op.cit.*, p. 152.

15 Cajetan Baluffi, *op.cit.*, pp. 42-43; Alvin J. Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, *op. cit.*, pp. 255-256.

16 Alvin J. Schmidt, *Social Results of Early Christianity*, *op.cit.*, p. 328.

detestaba el cristianismo, se lamentaba de la bondad de los cristianos hacia los pobres paganos: «Estos impíos galileos no sólo alimentan a sus pobres, sino también a los nuestros; los invitan a sus ágapes para atraerlos, tal como se atrae a los niños con un dulce»[17].

Los primeros hospitales y los caballeros de San Juan

El debate en torno a la idea de si existieron en Grecia y en Roma instituciones parecidas a nuestros hospitales continúa abierto. Muchos historiadores lo han puesto en duda, mientras que otros señalan destacadas excepciones en uno u otro lugar. Sin embargo, estas excepciones iban destinadas al cuidado de los soldados enfermos o heridos, no a la población en general. La Iglesia parece haber liderado la creación de instituciones gestionadas por médicos, en las que se hacía un diagnóstico, se prescribía un remedio y se dispensaban ciertos cuidados.[18]

En torno al siglo IV, la Iglesia comenzó a patrocinar la creación de hospitales a gran escala, de tal suerte que cualquier gran ciudad contaba casi sin excepción con un centro sanitario. Estos hospitales proporcionaban inicialmente cobijo a los extranjeros, aunque también cuidaban de los enfermos, las viudas, los huérfanos y los pobres en general.[19] Según lo expresa Guenter Risse, los cristianos dejaron de lado «la hospitalidad recíproca que había prevalecido en la Grecia antigua y la devoción familiar de los romanos» para atender a «determinados grupos sociales marginados por la pobreza, la enfermedad y la edad»[20]. En términos similares, el historiador de la

[17] Ibídem.

[18] Alvin J. Schmidt, *Under the Influence*, *op. cit.*, pp. 153-155.

[19] John A. Ryan, «Charity and Charities», *op. cit.*; Guenter B. Risse, *Mending Bodies, Saving Souls: A History of Hospitals*, Oxford University Press, Nueva York, 1999, pp. 79 y ss.

[20] Guenter B. Risse, *op. cit.*, p. 73.

medicina Fielding Garrison observa que antes del nacimiento de Cristo «la actitud hacia los enfermos y los infortunados no era de compasión, y el crédito de aliviar el sufrimiento humano a gran escala corresponde enteramente al mundo cristiano»[21].

En un acto de penitencia cristiana, una mujer llamada Fabiola creó el primer gran hospital público de Roma; recorría las calles en busca de hombres y mujeres pobres y enfermos, necesitados de cuidados.[22] San Basilio Magno, conocido por sus coetáneos como el Apóstol de las Limosnas, creó en el siglo IV un hospital en Cesarea. Se dice de él que abrazaba a los leprosos que acudían en busca de cuidado y que trataba a estos proscritos con la ternura y la compasión por las que más tarde se haría famoso San Francisco de Asís. No sorprende que los monasterios también desempeñaran una importante función en el cuidado de los enfermos.[23] Según el estudio más completo sobre la historia de los hospitales:

> Tras la caída del Imperio romano, los monasterios se convirtieron durante siglos en proveedores de cuidados médicos organizados que no se ofrecían en ninguna otra parte de Europa. Tanto por su funcionamiento como por su ubicación, estas instituciones eran auténticos oasis de orden, piedad y estabilidad, donde la curación podía producirse. Con el fin de cultivar estas prácticas, los monasterios se transformaron también en centros de conocimiento médico entre los siglos V y X, el período clásico de la llamada medicina monástica, y emergieron en el Renacimiento carolingio del siglo VII como principales centros de estudio y transmisión de los textos médicos antiguos.[24]

[21] Fielding H. Garrison, *An Introduction of the History of Medicine*, W. B. Saunders, Filadelfia, 1914, p. 118; citado en Alvin J. Schmidt, *Under the Influence*, *op. cit.*, p. 131.

[22] William Edward Hartpole Lecky, *op. cit.*, p. 85.

[23] Roberto Margotta, *The History of Medicine*, Paul Lewis, ed., Smithmark, Nueva York, 1996, p. 52.

[24] Guenter B. Risse, *op. cit.*, p. 95.

Si bien la obligación de atender a los monjes enfermos queda expresamente formulada en la Regla de San Benito, no hay pruebas de que el padre de la tradición monástica occidental concibiese también la tarea de proporcionar cuidados médicos a los laicos. Sin embargo, como ocurrió con tantas otras cosas en la empresa monástica, la fuerza de las circunstancias influyó significativamente en las funciones y expectativas del monasterio.

Las órdenes militares que se crearon en la época de las Cruzadas administraban los hospitales de toda Europa. La de los Caballeros de San Juan (conocidos también como los Hospitalarios), un temprano ejemplo de lo que más tarde se convertiría en la Orden de Malta, dejó especial huella en la historia de los hospitales europeos, principalmente con sus amplias instalaciones en Jerusalén. Este hospicio, fundado en torno a 1080, daba alimento a los pobres y cobijo a los peregrinos, muy numerosos en Jerusalén (sobre todo tras la victoria cristiana en la Primera Cruzada, a finales del siglo). Las funciones del hospital se diversificaron ampliamente después de que Godofredo de Bouillon, quien dirigió a los cruzados hasta Jerusalén, donase a la institución importantes propiedades. Con Jerusalén en manos cristianas y las rutas de la ciudad abiertas, las donaciones comenzaron a llegar de distintas fuentes.

El sacerdote alemán Juan de Würzburg quedó muy impresionado en su visita al hospital, tanto por los cuidados que allí se dispensaban como por su labor caritativa. Según este testigo: «Son tantos los individuos de dentro y de fuera a los que la casa alimenta, y tantas las limosnas que ofrece a los pobres que se acercan hasta sus puertas o permanecen en el exterior, que aun quienes la dirigen y sostienen no pueden calcular la cuantía del gasto». Teodorico de Würzburg, otro peregrino alemán, se maravillaba de que «al recorrer el palacio no podía juzgarse el número de personas que allí yacían, pues eran miles las camas que veíamos. No hay rey ni tirano con poder suficiente para mantener a diario a tantos como en esta casa se alimenta»[25].

[25] Ibídem, p. 138.

En 1120 los Hospitalarios eligieron a Raimundo del Puy como administrador del hospital, en sustitución del fallecido hermano Gerardo. El nuevo administrador centró sus esfuerzos en la atención de los enfermos confiados al cuidado del hospital, una medida que impuso heroicos sacrificios a quienes allí trabajaban. En el artículo 16 del código establecido por Del Puy para la administración del hospital, titulado, «Cómo han de ser recibidos y atendidos nuestros señores los enfermos», leemos que «en la obediencia con que el director y la congregación del hospital velan por la existencia de esta casa, así habrá de ser recibido el enfermo que a ella se acerque: concédasele el Santo Sacramento, luego de que haya confesado sus pecados al sacerdote, y sea luego conducido a su cama y tratado allí como un señor». Una historia moderna de los hospitales refiere que «el decreto de Del Puy, un modelo de servicio caritativo y devoción incondicional a los enfermos, marcó un hito en la historia del hospital»[26]. En palabras de Guenter Risse:

> No sorprende que con la nueva oleada de peregrinos llegados hasta el reino latino de Jerusalén, sus testimonios sobre la caridad que dispensaban los Hospitalarios de San Juan se difundieran rápidamente por toda Europa, llegando incluso a Inglaterra. La existencia de una orden religiosa que con tanta fuerza expresaba su lealtad a los enfermos inspiró la creación de una red de instituciones similares, particularmente en los puertos de Italia y el sur de Francia, donde se concentraban los peregrinos para embarcar. Enfermos agradecidos por el trato recibido, nobles caritativos y reyes de toda Europa realizaban generosas donaciones de tierras. En 1131, el rey Alfonso de Aragón legó a los Hospitaleros un tercio de su reino.[27]

En el curso del siglo XII estos centros empezaron a parecerse más a un hospital moderno que a un hospicio para peregrinos. Fue entonces cuando su misión se definió más específicamente hacia el cuida-

[26] Ibídem, p. 141.
[27] Ibídem, pp. 141-142.

do de los enfermos, frente a la provisión de ayuda a los viajeros necesitados. El Hospital de San Juan, una institución inicialmente creada sólo para cristianos, comenzó a acoger también a musulmanes y judíos.

Este centro impresionaba igualmente por su profesionalidad, su organización y su régimen estricto. En él se practicaban modestas cirugías, los enfermos recibían dos visitas médicas al día, además de un baño y dos comidas principales. Los trabajadores del hospital no podían comer hasta que los enfermos hubiesen sido alimentados. El personal femenino se encargaba de otras tareas y garantizaba que los enfermos tuvieran siempre ropa y sábanas limpias.[28]

La esmerada organización del Hospital de San Juan, junto a su decidida vocación de servicio a los enfermos, sirvió como modelo para Europa, donde tanto en pequeños pueblos como en grandes ciudades surgieron centros inspirados en el gran hospital de Jerusalén. Llegado el siglo XIII, la Orden de los Hospitalarios administraba ya cerca de veinte hospicios y leproserías.[29]

Tan impresionantes han sido las obras de caridad católica que incluso los enemigos de la Iglesia se han visto en la obligación de reconocerlas. El escritor pagano Luciano (130-200) observaba con asombro: «Es increíble el celo con que quienes profesan esta religión se ayudan unos a otros en la necesidad, para lo cual no escatiman esfuerzos. Su dador de la ley inculcó en ellos la idea de que todos eran hermanos»[30]. Juliano el Apóstata, el emperador romano que en la década de 360 realizó el enérgico aunque fútil intento de reinstaurar el paganismo en el Imperio, reconocía que los cristianos superaban con creces a los paganos en devoción por la caridad. «Mientras que los sacerdotes paganos desprecian a los pobres —escribió— los odiados galileos [esto es, los cristianos] se entregan a obras de caridad y, en un alarde de falsa compasión, establecen y

[28] Ibídem, p. 147.
[29] Ibídem, p. 149.
[30] Carrol y Shiflett, *op. cit.*, p. 143.

cometen los más perniciosos errores. Ved sus banquetes de amor y sus mesas dispuestas para los indigentes. Esta práctica es común entre ellos y provoca desprecio hacia nuestros dioses»[31]. También Lutero, el más inveterado enemigo de la Iglesia católica, se vio forzado a admitir: «Bajo el papado, la gente era al menos caritativa y no era preciso recurrir a la fuerza para obtener limosnas. Hoy, bajo el reinado del Evangelio [con lo que se refería al protestantismo], en lugar de darse se roban los unos a los otros, y parece que nadie cree poseer nada hasta que se hace con la propiedad de su vecino»[32].

El economista del siglo XX Simon Patten se refería a la Iglesia en estos términos: «Proporcionaba alimento y refugio a los trabajadores, caridad a los desposeídos, y aliviaba la enfermedad, la plaga y la hambruna, tan comunes en la Edad Media. Si atendemos al número de hospitales y enfermerías, a la prodigalidad de los monjes y al sacrificio de las monjas, no cabe duda de que quienes sufrían en esa época eran tan bien atendidos como lo son quienes sufren hoy»[33]. Frederick Hurter, biógrafo del papa Inocencio III en el siglo XIX, llegó a declarar: «Todas las instituciones benéficas para solaz de los que sufren que la especie humana conoce hoy, todo cuanto se ha hecho para proteger al indigente y al afligido en las vicisitudes de su vida y en toda clase de sufrimiento, procede directa o indirectamente de la Iglesia de Roma. Ella marcó el ejemplo, continuó la tarea y a menudo puso los medios necesarios»[34]

El alcance de la caridad de la Iglesia se aprecia a veces con mayor claridad cuando esta labor se interrumpe. Sucedió en la Inglaterra del siglo XVI que Enrique VIII prohibió los monasterios y confiscó sus propiedades, distribuyéndolas a precios ínfimos entre hombres de influencia en el reino. Como pretexto para tomar esta medida esgrimió que los monasterios se habían convertido en fuente de in-

[31] Cajetan Baluffi, *op. cit.*, p. 16.
[32] Ibídem, p. 185.
[33] Citado en John A. Ryan, «Charity and Charities», *op.cit.*
[34] Cajetan Baluffi, *op. cit.*, p. 257.

moralidad y escándalo, si bien caben pocas dudas de que tan artificiosas acusaciones no hacían sino ocultar la codicia real. Las consecuencias sociales de la disolución de los monasterios debieron de ser notorias. Las Sublevaciones del Norte en 1536, una rebelión popular conocida también como la Peregrinación de la Gracia, tuvieron mucho que ver con la ira que causó en el pueblo la desaparición de la caridad monástica. Un peticionario del rey manifestaba dos años más tarde:

> La experiencia vivida con estas casas hoy suprimidas demuestra a las claras que será grande el dolor y grande la decadencia que en adelante se cernirá sobre vuestro reino, y grande el empobrecimiento de tantos pobres súbditos obedientes, pues faltará la hospitalidad y el sustento con los que estas casas proporcionaban gran alivio a los pobres de todas las [zonas] próximas a los mencionados monasterios.[35]

Los monasterios se distinguían por ser generosos y buenos terratenientes, pues ofrecían tierras a rentas bajas y en usufructo de larga duración. «El monasterio era un propietario que nunca moría; sus tierras eran las de un señor inmortal; ni sus tierras ni sus casas cambiaban jamás de propietario; quienes las arrendaban no se hallaban sujetos a ninguna de las muchas [...] incertidumbres que afrontaban otros arrendatarios»[36]. De ahí que la desaparición de los monasterios y la redistribución de sus tierras sólo pudieran significar «la ruina para decenas de miles de campesinos pobres, el hundimiento de las pequeñas comunidades que constituían su mundo y un futuro de miseria segura»[37].

35 Neil S. Rushton, «Monastic Charitable Provision in Tudor England: Quantifying and Qualifying Poor Relief in the Early Sixteenth Century», *Continuity and Change* 16, 2001, p. 34. Este fragmento de la petición se ofrece en inglés moderno.

36 William Cobbett, *A History of the Protestant Reformation in England and Ireland,* TAN, Rockford, Ill., 1988 [1896], p. 112.

37 Philip Hughes, *A Popular History of the Reformation,* Hanover House, Garden City, 1957, p. 205.

Con la desaparición de los monasterios se esfumaron también en gran medida las buenas condiciones en que los campesinos habían trabajado estas tierras. Según un historiador, «los nuevos propietarios —tenderos, banqueros o nobles necesitados— no tenían ningún vínculo con el pasado rural y explotaban las tierras con un espíritu exclusivamente comercial. Las rentas se elevaron, las tierras de cultivo se convirtieron en pastos y grandes zonas quedaron cerradas. Miles de labradores sin empleo se vieron arrojados a las calles. Las diferencias sociales se intensificaron y la pobreza creció de un modo alarmante»[38].

Los efectos de la disolución de los monasterios se dejaron sentir igualmente en el ámbito de la caridad y la atención a los más necesitados. Hasta hace relativamente poco tiempo, el consenso histórico en torno a la labor de caridad de los católicos en Inglaterra se asentaba sobre una frecuente crítica protestante: que el alivio de la pobreza por parte de los monasterios no había sido ni tan sustancial en lo cuantitativo ni tan beneficioso en lo cualitativo como los defensores católicos sostenían. Antes al contrario, según este argumento, la caridad monástica había sido más bien escasa, y sus exiguas limosnas se distribuían con desorden y sin la debida atención para distinguir entre los auténticamente necesitados, los crónicamente imprevisores y los simplemente vagos. Así, lo que en realidad hacían (y con ello aumentaban las diferencias) era favorecer la situación que supuestamente aliviaban.

Los historiadores modernos han empezado al menos a revisar esta manifiesta distorsión histórica que data de finales del siglo XVII y comienzos del XVIII y es consecuencia del sesgo protestante de Gilbert Burnet en su *History of the Reformation of the Church of England.*[39] En palabras de Paul Slack, un investigador moderno: «La

38 Henri Daniel-Rops, *The Protestant Reformation,* J. M. Dent & Sons, Londres, 1961, p. 475.

39 Neil S. Rushton, «Monastic Charitable Provision in Tudor England», *op. cit.,* p. 10.

disolución de los monasterios, los gremios religiosos y las fraternidades en las décadas de 1530 y 1540 supuso una reducción drástica de las fuentes de caridad. Bien es verdad que la importante ayuda que habían proporcionado a los pobres se hallaba geográficamente localizada, pero fue más sustancial de lo que a menudo se ha pensado, y su destrucción dejó un vacío real»[40].

En términos similares, Neil Rushton ofrece pruebas significativas de que los monasterios en verdad dirigían su ayuda a los verdaderamente necesitados. Y cuando no era así, explica Barbara Harvey en su estudio revisionista *Living and Dying in England, 1100-1540,* la culpa no debía buscarse en el conservadurismo o la bondad de los monjes, sino en las limitaciones establecidas por los donantes para el uso de los fondos monásticos. Algunos donantes disponían en su testamento la distribución de limosnas, es decir, donaban al monasterio una suma de dinero para que éste la distribuyera entre los necesitados. Sin embargo, aunque estos donativos tenían en parte el propósito de aliviar el sufrimiento de los pobres, también se proponían llegar al mayor número posible de personas, que tras recibir la limosna rezarían por el descanso del alma de su benefactor. De ahí que estos donativos favoreciesen la distribución indiscriminada de limosnas, aunque con el tiempo los monasterios se volvieron más cautos y discriminadores con sus ingresos ordinarios.[41]

En el curso de los siglos posteriores a la muerte de Carlomagno, en 814, el cuidado de los pobres, hasta entonces principalmente a cargo de la iglesia parroquial, se desplazó hacia los monasterios. Los monasterios eran, en palabras del rey Luis IX de Francia, *patrimonio pauperum;* lo cierto es que era costumbre desde el siglo IV hablar de las posesiones eclesiásticas como *patrimonio pauperum.* Sin embargo, los monasterios se distinguieron especialmente en este contexto. «En cada distrito» —dice un historiador—, «tanto en las grandes

---

[40] Ibídem, p. 11.

[41] Barbara Harvey, *Living and Dying in England, 1100-1540: The Monastic Experience,* Clarendon Press, Oxford, 1993, pp. 22, 33.

montañas como en los valles, se alzaban monasterios en torno a los cuales se articulaba la vida religiosa de la comunidad, se instalaban escuelas, se ofrecían modelos de agricultura, industria, piscicultura y técnicas forestales, se acogía a los viajeros, se aliviaba a los pobres, se criaba a los huérfanos, se atendía a los enfermos y se daba refugio a los acuciados por la miseria espiritual o corporal. Los monasterios fueron durante siglos el núcleo de toda la actividad religiosa, caritativa y cultural»[42]. A diario se repartían limosnas entre los necesitados. W. E. H. Lecky describe así la actividad monástica: «La caridad fue adoptando formas muy diversas con el paso del tiempo, y cada monasterio se convirtió en un centro de caridad. Los nobles quedaban impresionados por los monjes: los pobres eran protegidos, los enfermos atendidos, los viajeros acogidos, los prisioneros rescatados, las más remotas esferas del sufrimiento exploradas. En el período más oscuro de la Edad Media, los monjes fundaron un refugio para peregrinos en medio del horror de las nieves alpinas»[43]. Los benedictinos, cistercienses y premonstratenses, como más adelante las órdenes mendicantes de los franciscanos y los dominicos, se distinguieron por su dedicación a las obras de caridad.

Los viajeros pobres podían confiar en la hospitalidad monástica, y las crónicas señalan que incluso los viajeros adinerados eran bienvenidos, de conformidad con la Regla de San Benito, según la cual el visitante debía ser recibido por los monjes como si de Cristo se tratara. Los monjes no se limitaban a esperar a que el pobre se cruzara en su camino sino que salían a buscarlo en las zonas circundantes. Lanfranc, por ejemplo, otorgaba al limosnero (el distribuidor de las limosnas) la responsabilidad de descubrir al enfermo y al pobre en las inmediaciones del monasterio para proporcionarle la ayuda necesaria. Se sabe que, en algunos casos, los pobres llegaban a recibir alojamiento indefinido en el monasterio.[44]

---

[42] Georg Ratzinger, citado en Ryan, «Charity and Charities», *op.cit.*

[43] W. E. H. Lecky, *op. cit.,* p. 89.

[44] Barbara Harvey, *op. cit.,* p. 18.

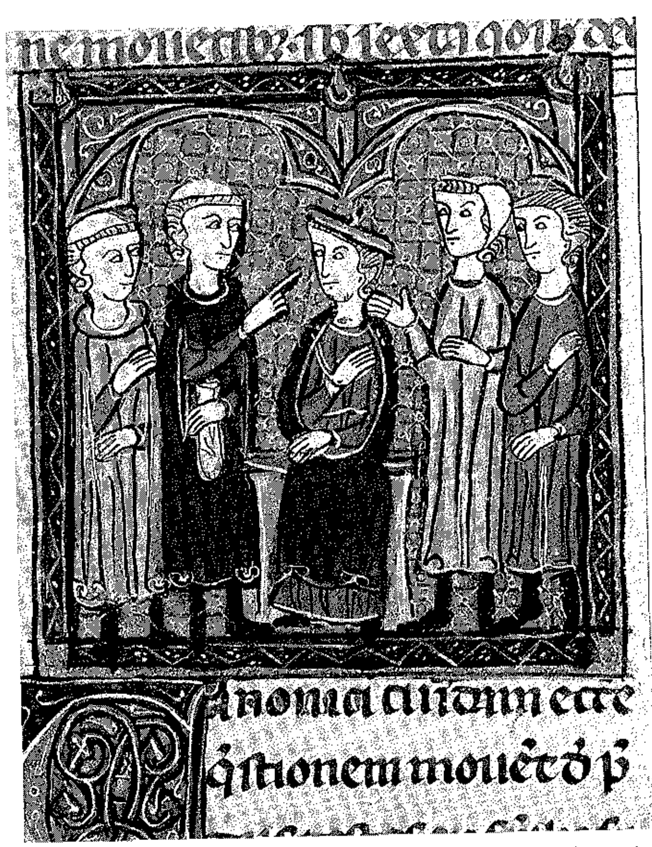
Además de otro tipo de ayuda institucionalizada, los monjes ofrecían a los pobres las sobras de su propia comida. Gilberto de Sempringham, que contaba con sobras en abundancia, las dejaba en un plato al que llamaba «la fuente del Señor Jesús», bien a la vista de sus hermanos monjes, con la clara intención de instarlos a emular su generosidad. Era también tradicional disfrutar de comida y bebida en conmemoración de los monjes fallecidos para, una vez terminada la celebración, repartir la comida entre los pobres. Esta práctica se realizaba durante un mínimo de treinta días y un máximo de un año a raíz de la muerte del monje, e incluso a perpetuidad cuando el difunto era un abad.[45]

Tal como el ataque de la Corona contra los monasterios en el siglo XVI debilitó la red de caridad que estas instituciones habían creado, el ataque de la Revolución francesa contra la Iglesia puso fin en el siglo XVIII a una abundante fuente de buenas obras. En noviembre de 1789, el gobierno revolucionario nacionalizó (es decir, confiscó) los bienes eclesiásticos. El arzobispo de Aix en Provence advirtió que semejante robo amenazaba la educación y el bienestar del pueblo francés. Naturalmente, tenía razón. En 1847, Francia contaba con un 47 por ciento de hospitales menos que en el año de la confiscación, y en 1799 los 50.000 estudiantes matriculados en las universidades diez años antes se vieron reducidos a 12.000.[46]

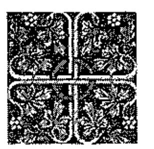
Aunque la mayoría de los textos históricos de la civilización occidental lo han omitido, la Iglesia católica revolucionó la práctica de la caridad, tanto en su espíritu como en su aplicación. Los resultados hablan por sí solos: una cantidad sin precedentes de acciones caritativas e institucionalización de los cuidados a viudas, huérfanos, pobres y enfermos.

45 Ibídem, p. 13.
46 Michael Davies, *op. cit.*, p. 11.

Capítulo 10
La Iglesia y el Derecho occidental



Decreto de Graciano, escuela francesa (s. XII). El decreto del monje Graciano fue el primer tratado legal sistemático de la historia de Occidente. (Biblioteca Municipal de Laon).



Sucede en la mayoría de los países occidentales que cuando una persona es condenada por asesinato y condenada a muerte, pero pierde la razón en el período comprendido entre la sentencia y la ejecución, la condena se aplaza hasta que el acusado recupera la cordura, y sólo entonces se practica la ejecución. El motivo de esta cláusula de excepción es puramente teológico: sólo si el individuo está en su sano juicio puede hacer una buena confesión, recibir el perdón de sus pecados y confiar en la salvación de su alma. Casos semejantes han llevado a Harold Berman a observar que los sistemas jurídicos modernos de Occidente «son un residuo secular de actitudes y creencias religiosas que hallaron su expresión histórica primero en la liturgia, los ritos y la doctrina de la Iglesia, y más tarde en las instituciones y principios de los valores legales. Si no se comprenden estas raíces históricas, muchos aspectos del Derecho pueden parecer carentes de fundamento»[1].

Los trabajos del profesor Berman, particularmente su magistral *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition,* han documentado la influencia de la Iglesia en el desarrollo del Derecho en Occidente. «Los principios del Derecho occidental se ha-

---

[1] Harold J. Berman, *Law and Revolution: The Formation of the Western Legal Tradition,* Harvard University Press, Cambridge, 1983, p. 166.

llan en sus orígenes, y por tanto en su naturaleza, en íntima relación con conceptos claramente teológicos y litúrgicos, como son la expiación y los sacramentos»[2].

Nuestra historia comienza en los primeros siglos de la Iglesia. El milenio que siguió al Edicto de Milán (que ampliaba la tolerancia al cristianismo en el año 313), emitido por el emperador Constantino, estuvo salpicado por frecuentes conflictos de competencias entre la Iglesia y el Estado, a menudo en detrimento de la primera. A decir verdad, el gran obispo de Milán del siglo IV, San Ambrosio, proclamó en cierta ocasión: «Los palacios pertenecen al Emperador y las iglesias a los sacerdotes», mientras que el papa Gelasio formuló la doctrina popularmente conocida como de las «dos espadas», según la cual el orden del mundo se hallaba sometido a dos poderes, uno temporal y otro espiritual. En la práctica, sin embargo, los poderes laicos ejercieron una autoridad cada vez mayor sobre las cuestiones sagradas.

En 325 Constantino convocó el Concilio de Nicea, el primer concilio ecuménico en la historia de la Iglesia, con el fin de hacer frente al arrianismo divisor, una herejía que negaba la divinidad de Cristo. En siglos sucesivos se observan nuevas intervenciones de los poderes laicos en asuntos eclesiásticos. Los reyes (y más tarde emperadores) francos designaban al personal eclesiástico e incluso lo instruían en materia de doctrina sagrada. Lo mismo cabe decir de posteriores monarcas ingleses y franceses y de otros gobernantes del norte y el este de Europa. El propio Carlomagno convocó y presidió en 794 un importante concilio eclesiástico en Frankfurt, y llegado el siglo XI los reyes-emperadores de las tierras germanas ya designaban no sólo a los obispos sino también a los papas.

En el curso de los siglos IX y X la intervención del poder laico en las instituciones de la Iglesia resultó especialmente intensa. El hundimiento de la autoridad central en el Occidente de Europa durante estos siglos, como consecuencia de las oleadas de invasiones vikingas, magiares y musulmanas, ofreció a poderosos terratenientes la

[2] Ibídem, p. 195.

oportunidad de ampliar su autoridad sobre iglesias, monasterios y episcopados. Sucedió así que abades, párrocos e incluso obispos eran elegidos por hombres laicos, en lugar de por la Iglesia.

Hildebrando, como se conocía al papa San Gregorio VII antes de su pontificado, pertenecía al sector de reformistas radicales empeñados, no sólo en persuadir a los gobernantes para que designasen a hombres buenos, sino ante todo en excluir completamente a los laicos de la selección de los cargos eclesiásticos. La Reforma gregoriana, que se inició varios decenios antes de que este hombre se convirtiera en Papa, surgió como un esfuerzo por mejorar la moral del clero, insistiendo en la observancia del celibato y aboliendo la práctica de la simonía (la compra-venta de cargos eclesiásticos). Las dificultades que planteaba el intento de reformar estos aspectos de la vida eclesiástica terminaron por enfrentar al sector gregoriano con el problema real: el dominio del poder laico sobre la Iglesia. Pocas posibilidades tenía el papa Gregorio de poner fin a la decadencia en el seno de la Iglesia si carecía de poder para nombrar obispos, un poder que en el siglo XI era patrimonio de diversos monarcas europeos. Por otro lado, mientras los poderes laicos continuaran designando a los párrocos y los abades, la presencia de candidatos espiritualmente poco aptos para el puesto no hacía sino multiplicarse.

La separación de la Iglesia y el Estado

El papa Gregorio dio un paso decisivo cuando describió al rey como un profano, lisa y llanamente, sin más función religiosa que cualquier profano. Incluso los reformistas de la Iglesia habían admitido en el pasado que, aun cuando la designación de cargos eclesiásticos menores por parte de los gobernantes laicos fuese un error, el rey ocupaba una posición excepcional. La figura real se consideraba sagrada, dotada de derechos y deberes religiosos, hasta el punto de que algunos llegaron incluso a proponer que la consagración de un

rey fuera un sacramento (un ritual como el bautismo o la Sagrada Comunión, mediante el cual la gracia santificadora de Dios pasaba al alma de quien lo recibía). Para Gregorio, sin embargo, el rey era como cualquier profano, un personaje que no había recibido órdenes sagradas y por tanto carecía de derecho a intervenir en los asuntos eclesiásticos. Por extensión, tampoco el Estado sobre el cual el rey ejercía su gobierno poseía poder alguno sobre la Iglesia.

La Reforma gregoriana delimitó las fronteras que debían separar a la Iglesia y el Estado a fin de que ésta gozase de la libertad necesaria para desempeñar su misión. Poco después de este momento, comienzan a redactarse códigos legales, tanto en la Iglesia como en el Estado, en los que se definen de manera explícita los poderes y las responsabilidades de cada institución para la Europa posterior a Hildebrando. El derecho canónico, el primer código legal sistemático de la Europa medieval, se convirtió en el modelo de los diversos sistemas jurídicos laicos que emergieron en los siglos sucesivos.

Con anterioridad al nacimiento del derecho canónico, en los siglos XII y XIII, no existía en Europa occidental nada comparable a un sistema legal moderno. Desde que el Imperio romano de Occidente se disgregara en diversos reinos bárbaros, el derecho se hallaba indisolublemente unido a la costumbre y el parentesco, y no se concebía como una rama independiente de estas cosas, fruto del conocimiento y del análisis y capaz de establecer unas normas generales de conducta humana. También el derecho canónico se encontraba en parecida situación hasta finales del siglo XI. No se había realizado hasta la fecha un intento de codificación sistemática, y se hallaba disperso en las observaciones de los concilios ecuménicos, los libros de penitencia, los papas, algunos obispos, la Biblia y los padres de la Iglesia. Buena parte del derecho eclesiástico era además de naturaleza regional y no de aplicación universal en el conjunto de la Cristiandad.

La situación empezó a cambiar en el siglo XII. El principal tratado de derecho canónico fue obra del monje Graciano y se tituló, *Una concordancia de cánones discordantes* (también conocido como *Decretum Gratiani* o simplemente el *Decretum*), escrito en torno a 1140. Se trata de una obra gigantesca, tanto en volumen como en alcance, que marcó un auténtico hito histórico. De acuerdo con Berman, el *Decretum* fue «el primer tratado legal sistemático y exhaustivo en la historia de Occidente, y acaso en la historia de la humanidad, si por "exhaustivo" entendemos el intento de abarcar la totalidad de las leyes de un sistema de gobierno y por "sistemático" el esfuerzo de presentarlas en un cuerpo común, cuyas partes se conciben en interacción con el todo»[3]. En un mundo regido por la costumbre, antes que por un conjunto de leyes de obligado cumplimiento, tanto en el ámbito eclesiástico como en la esfera de los poderes laicos, Graciano y otros canonistas desarrollaron una serie de criterios, basados en la razón y en la conciencia, destinados a determinar la validez de las costumbres y a sostener la idea de que toda costumbre legítima debía responder a una ley pre-política y natural. El derecho canónico enseñó al Occidente barbarizado a elaborar, a partir de la mezcla de costumbre, norma tipificada y otras muchas fuentes dispersas, un orden legal coherente y sólidamente estructurado en el que todas las contradicciones observadas con anterioridad quedasen sintetizadas o resueltas. Esta visión del derecho arrojaría importantes frutos no sólo para la Iglesia, como de hecho ocurrió con el trabajo de Graciano, sino para todos los sistemas legales laicos codificados a partir de este momento. Los pensadores católicos «reunieron una amplia variedad de textos —el Antiguo Testamento, el Evangelio, los trabajos de «El Filósofo» Aristóteles y «El Jurista» Justiniano, los padres de la Iglesia, San Agustín y los Concilios eclesiásticos— y, recurriendo al método escolástico y a la teoría del derecho natural, lograron crear a partir de estas fuentes tan dispares una ciencia legal coherente y racional, que atendía por igual a las costumbres de la comunidad eclesiástica y de la sociedad laica»[4].

[3] Ibídem, p. 143.

[4] Harold J. Berman, «The Influence of Christianity Upon the Development of Law», *Oklahoma Law Review* 12, 1959, p. 93.

En el curso de este proceso de unificación de los sistemas legales para los Estados emergentes en el Occidente de Europa, los juristas del siglo XII tomaron como modelo el derecho canónico. La misma importancia tuvo el «contenido» del derecho canónico, cuyo amplio alcance contribuyó a impulsar el Derecho occidental en aspectos como el matrimonio, la pobreza y la herencia. Berman cita «la introducción de procedimientos judiciales de carácter racional en sustitución de las prácticas mágicas empleadas para probar la comisión de un delito, como las ordalías del fuego y el agua, los combates y otros juramentos rituales [todos ellos fundamentales entre los pueblos germánicos]; la insistencia en el consentimiento como pilar del matrimonio y en la mala fe como base del delito; el impulso de la igualdad para proteger a los pobres e indefensos frente a los ricos y poderosos»[5].

Los legisladores y juristas católicos tropezaron con una realidad poco propicia cuando se reunieron en las universidades medievales con el propósito de establecer los respectivos sistemas legales de la Iglesia y el Estado: los pueblos de Europa continuaban viviendo en el siglo XI bajo un modelo de ley bárbaro. Se enfrentaban a la situación de que «la ley preponderante era la del feudo de sangre, la del juicio mediante combates de campeones, la de las ordalías del fuego y el agua y la de la purgación»[6]. En capítulos anteriores hemos visto cómo se practicaba la ordalía: sometiendo a los acusados de un delito a determinadas pruebas desprovistas de racionalidad y sin carácter probatorio alguno. Los procedimientos racionales invocados en el derecho canónico vinieron así a acelerar el fin de estos métodos primitivos. El derecho es una de las principales facetas de la civilización occidental donde mayor es nuestra deuda con la Roma clásica. La aportación de la Iglesia no consistió en innovar sino en restaurar

[5] Harold J. Berman, *Faith and Order: The Reconciliation of Law and Religion*, Scholars Press, Atlanta, 1993, p. 44.

[6] Harold J. Berman, «Influence of Christianity Upon the Development of Law», *op. cit.*, p. 93.

—una intervención de igual importancia— su propio derecho canónico, regido por unas normas para demostrar la validez de las pruebas y de unos procedimientos racionales inspirados en el modelo del orden legal romano, en un contexto histórico donde la inocencia y la culpa se establecían con demasiada frecuencia mediante la pura superstición.

Establecía el derecho canónico que para ser válido un matrimonio era preciso el libre consentimiento del hombre y la mujer, y que éste podía invalidarse cuando se celebraba bajo coacción o cuando alguna de las partes se incorporaba a la unión sobre la base bien de un error de identidad, bien de cualquier otra circunstancia reseñable en la otra persona. Berman afirma al respecto: «Vemos aquí los cimientos no sólo del derecho matrimonial moderno, sino también de ciertos aspectos básicos del moderno derecho contractual, a saber, el concepto de libre voluntad y los conceptos relacionados de error, coacción y fraude»[7]. Y al desarrollar estos principios fundamentales en las leyes, los juristas católicos fueron al fin capaces de superar la práctica habitual del matrimonio infantil, arraigada en las costumbres bárbaras.[8] Estas costumbres desaparecieron bajo el impulso de los principios católicos. La codificación y promulgación de un corpus legal sistemático hizo posible que los beneficiosos principios de la creencia católica se abriesen camino en la vida diaria de los pueblos europeos que habían adoptado el catolicismo, pero que a menudo no lo practicaban con todas sus consecuencias. Estos mismos principios siguen siendo las claves del sistema legal por las que hoy se rigen las vidas de los pueblos occidentales y de un número cada vez mayor de pueblos no occidentales.

Al analizar las reglas mediante las cuales el derecho canónico se proponía establecer la criminalidad de un acto determinado, descubrimos los principios legales que han llegado a ser la norma en todo

[7] Harold J. Berman, *Law and Revolution*, *op. cit.*, p. 228.

[8] Harold J. Berman, «Influence of Christianity Upon the Development of Law», *op. cit.*, p. 93.

el mundo occidental. Preocupaba a los legisladores de aquellos tiempos la intención del acto, que podía ser diversa, y las consecuencias morales de distintas conexiones causales. Con respecto a este último punto, los canonistas consideraban ejemplos como el siguiente: alguien tira una piedra con intención de intimidar al compañero, que, al esquivarla, choca contra una roca y sufre graves daños. Busca asistencia médica, pero la negligencia de un doctor le causa la muerte. ¿Hasta qué punto es el lanzamiento de la piedra la causa de esta muerte? He aquí las complicadas cuestiones legales que los canonistas intentaban responder.[9]

Estos mismos legisladores introdujeron el principio igualmente moderno de circunstancias atenuantes, tendentes a eximir de responsabilidad legal. Así, cuando el autor de un delito está adormilado, confundido, intoxicado o padece un trastorno mental, no puede ser procesado por sus actos aparentemente criminales. Estas circunstancias atenuantes sólo eximen de responsabilidad legal cuando, como consecuencia de ellas, el acusado no tiene conciencia de estar cometiendo una mala acción, y sólo cuando no las ha provocado deliberadamente, como es el caso de quien se emborracha de manera intencionada.[10]

Lo cierto es que el antiguo derecho romano ya distinguía entre actos deliberados y accidentales, con lo que contribuyó a introducir esta idea de intencionalidad en derecho. Los canonistas de los siglos XI y XII, junto a los legisladores coetáneos de los primeros sistemas legales de los Estados laicos de Europa occidental, se inspiraron en el recién descubierto código legal redactado en el siglo VI bajo el reinado del emperador Justiniano. No obstante la adopción de este modelo, fueron de gran calado las contribuciones y mejoras propias que introdujeron en las sociedades europeas, ignorantes hasta la fecha de estas diferencias tras numerosos siglos de influencia bárbara. Ir a pág 240

[9] Harold J. Berman, *Law and Revolution, op. cit.*, p. 188.
[10] Ibídem, p. 189.

Los sistemas legales laicos que aquí se describen llevan la marca distintiva de la teología católica. Examinaremos en este punto la obra de San Anselmo de Canterbury (1033-1109).

San Anselmo se inscribe en la tradición escolástica temprana, un capítulo enormemente influyente y significativo en la historia intelectual de Occidente, que alcanzó su cima con la obra de San Agustín (1225-1274) y pervivió hasta los siglos XVI y XVII. En el breve repaso de su prueba ontológica de la existencia de Dios, ya señalamos la devoción que San Anselmo tenía por la razón. Dicha prueba, un argumento a priori de la existencia de Dios, no parte en absoluto de la revelación divina sino que se basa únicamente en el poder de la razón.

Es la obra de San Anselmo titulada *Cur Deus Homo* la que nos interesa para estudiar la tradición legal en Occidente, toda vez que ésta se vio hondamente influida por el debate clásico sobre la finalidad de la Encarnación y la crucifixión de Cristo. San Anselmo se proponía demostrar en este libro, recurriendo para ello a la razón humana, por qué tenía sentido que Dios se hiciera hombre en la persona de Jesucristo, y por qué su crucifixión —frente a cualquier otro método de redención— fue un hecho indispensable para la redención de la humanidad tras su caída y la expulsión de Adán y Eva del Paraíso. El autor se proponía especialmente plantear una objeción natural: ¿por qué no podía Dios perdonar a la especie humana por esta transgresión original? ¿Por qué no volvió a abrir las puertas del Cielo para los descendientes de Adán, mediante una sencilla declaración de perdón, un acto gratuito de gracia? ¿Por qué, dicho de otro modo, fue necesaria la crucifixión?[11]

Veamos a continuación la respuesta de Anselmo.[12] Originalmente, Dios creó al hombre para que gozara de la dicha eterna. El hombre frustró en cierto sentido la intención divina al rebelarse contra

[11] Ibídem, p. 179.
[12] Harold J. Berman ofrece una síntesis en *Law and Revolution, op. cit.*, pp. 177 y ss.

Dios e introducir el pecado en el mundo. En aras de la justicia, el hombre debía ser castigado por su pecado contra Dios. Pero su ofensa contra su Dios de bondad fue tan grande que ningún castigo puede compensar a Dios adecuadamente. El castigo, además, tenía que ser severo, como el de al menos perder el derecho a la dicha eterna, si bien siendo la dicha eterna el plan que Dios había concebido para el hombre en primera instancia, este castigo daría al traste una vez más con las intenciones de Dios.

La razón por la que Dios no puede limitarse a perdonar el pecado del hombre sin aplicar alguna clase de castigo estriba en que, al rebelarse contra Dios, el hombre alteró el orden moral del universo. Y el orden moral debía ser restablecido. También el honor de Dios debía ser restablecido, y eso que no era posible en tanto continuase la ruptura del orden moral resultante de la rebelión del hombre.

Puesto que el hombre debe reparar el honor de Dios, pero es incapaz de hacerlo, mientras que Dios sí podía restablecer Su propio honor mediante un acto gratuito (pero no debía), el único modo de expiar el pecado original era la intervención de un Dios-Hombre. He aquí la explicación racional de Anselmo a la muerte de Jesucristo.

El derecho penal emergió en Occidente en un contexto religioso profundamente influido por la doctrina de la expiación de San Anselmo. Esta exposición se basaba fundamentalmente en la idea de que una violación de la ley era una ofensa contra la justicia y contra el propio orden moral que debía ser castigada para reparar dicho orden, de ahí que el castigo debiera adecuarse a la naturaleza y el alcance de la violación.

En opinión de San Anselmo, la expiación debía realizarse como efectivamente se hizo, toda vez que, al violar la ley de Dios, el hombre había alterado la propia justicia, y ésta exigía la aplicación de algún castigo en aras del orden moral. Con el paso del tiempo empezó a ser común pensar no sólo en Adán y Eva y en el pecado original, sino también en el autor de un delito en el reino temporal: quien ha violado la justicia en abstracto debe ser sometido a alguna clase de castigo para restablecer el orden de la justicia. De este modo se despersonalizaba ampliamente el delito, y los actos criminales pasaban a percibirse menos como acciones dirigidas contra determinadas personas (víctimas) y más como violaciones del principio de justicia abstracto, cuya aparejada alteración del orden moral sólo podía rectificarse mediante la aplicación de un castigo.[13]

> Los contratos, se decía, estaban para cumplirse, y quien los incumpliera debía pagar un precio por su ruptura. El agravio debía remediarse con un castigo proporcional al daño causado. Quienes violaban el derecho a la propiedad debían restablecerlo. Estos y otros principios similares estaban tan arraigados en la conciencia —y, ciertamente, en los valores sagrados— de la sociedad occidental que costaba imaginar un orden legal fundado en cualesquiera otros principios y valores. Las culturas no occidentales, sin embargo, cuentan con ordenamientos jurídicos fundados en principios y valores distintos, como la cultura europea anterior a los siglos XI y XII. Las ideas de destino y honor, de venganza y reconciliación, prevalecen en ciertos sistemas legales, mientras que en otros dominan las de consenso y comunidad y en algunos las de disuasión y rehabilitación.[14]

[13] Si bien esta línea de pensamiento nos resulta familiar, entraña, en su afán de reivindicar la justicia en abstracto mediante el castigo retributivo, el peligro de que el derecho penal pueda degenerar hasta tal punto que sólo se interese por la punición y abandone todo intento de reparación. Así, hoy nos encontramos en la perversa situación en la que un criminal violento, en lugar de hacer intento alguno por compensar a su víctima o a los herederos del difunto, reciba apoyo a través de los impuestos que pagan la víctima y su familia directa. La insistencia en que el criminal ha ofendido a la «propia justicia», y por tanto merece un castigo, termina por anular completamente la idea de que el criminal ha ofendido a su «víctima» y debe compensarla por los daños causados.

[14] Harold J. Berman, *Law and Revolution, op. cit.*, pp. 194-195.

El origen de los derechos naturales

La influencia de la Iglesia en los sistemas legales y el pensamiento jurídico occidental se extiende igualmente al concepto de derechos naturales. Los eruditos aceptaron durante mucho tiempo que la idea de derechos naturales, de privilegios o exenciones de moral universal en posesión de todos los individuos, surgió más o menos espontáneamente en el siglo XVII. Gracias a Brian Tierney, una de las principales autoridades en pensamiento medieval, esta tesis no puede continuar defendiéndose. Cuando los filósofos del siglo XVII formularon sus teorías sobre los derechos naturales, construían a partir de una tradición previa, cuyos orígenes han de buscarse en los eruditos católicos del siglo XII.[15] La noción de derechos naturales es uno de los rasgos más distintivos de la civilización occidental, de ahí que los expertos tiendan cada vez más a reconocer que también ella es un legado de la Iglesia. Antes de Tierney eran muy pocos, incluidos los expertos, los que suponían que el origen de los derechos naturales se hallaba en los comentarios al *Decretum*, el famoso compendio de derecho canónico realizado por Graciano, pese a que fueron estos eruditos, conocidos como los decretistas, quienes de hecho iniciaron la tradición de la que ahora nos ocupamos.

El siglo XII fue un tiempo de gran interés y preocupación por los derechos de ciertas instituciones y ciertas categorías de individuos. A partir de los controvertidos procedimientos de investidura que se seguían en el siglo XI, reyes y papas se enfrentaron en enérgico debate sobre sus respectivos derechos, un debate que seguía en curso y

[15] Brian Tierney, *The Idea of Natural Rights: Studies on Natural Rights, Natural Law, and Church Law, 1150-1625,* William B. Eerdmans, Grand Rapids, Mich., 2001; véase también Annabel S. Brett, *Liberty, Right and Nature: Individual Rights in Later Scholastic Thought,* Cambridge University Press, Cambridge, 1997; Charles J. Reid, Jr., «The Canonistic Contribution to the Western Rights Tradition: An Historical Inquiry», *Boston College Law Review* 33, 1991, pp. 37-92; Kenneth Pennington, «The History of Rights in Western Thought», *Emory Law Journal* 47, 1998, pp. 237-252.

lleno de vida dos siglos más tarde, tal como demuestra la guerra de panfletos que estalló entre los defensores del papa Bonifacio VIII y el rey de Francia Felipe el Hermoso, en una seminal batalla Iglesia-Estado. Los señores y vasallos de la Europa feudal se hallaban vinculados por una serie de derechos y deberes, mientras que los pueblos y ciudades que comenzaban a salpicar el paisaje europeo a la luz del renacimiento urbano en el siglo XI insistían en sus derechos frente a otras autoridades políticas.[16]

En realidad no se trataba de reivindicaciones que pudieran calificarse de derechos «naturales», puesto que afectaban en cada caso a los derechos de determinados grupos, no a los derechos inherentes por naturaleza a todos los seres humanos. Fue sin embargo de este contexto cultural que esgrimía frecuentemente el concepto de derechos de donde los canonistas y otros juristas extrajeron el vocabulario y el aparato intelectual que hoy asociamos con las teorías modernas del derecho natural.

Todo ocurrió como a continuación se relata. Las distintas fuentes citadas en los primeros capítulos del *Decretum* de Graciano —que abarcaban la Biblia, los padres de la Iglesia, concilios eclesiásticos de diversa importancia, declaraciones papales, etc.— aludían muy a menudo al término *ius naturale,* o derecho natural. Estas fuentes, sin embargo, ofrecían distintas definiciones del término, en ocasiones aparentemente contradictorias. De ahí que los comentaristas intentasen dilucidar todos sus significados posibles. Según Tierney:

> Lo que aquí nos importa es que, al explicar los distintos sentidos posibles de *ius naturale,* los juristas descubrieron un significado nuevo, que no estaba presente en los textos antiguos. La lectura de los textos antiguos a la luz de una cultura nueva, más personalista y basada en los derechos, permitió a estos pensadores incorporar una nueva definición. Definían en ocasiones el derecho natural en un sentido subjetivo como

[16] Brian Tierney, «The Idea of Natural Rights: Origins and Persistence», *Northwestern University Journal of International Human Rights* 2, abril, 2004, p. 5.

> un poder, una fuerza, una capacidad o una facultad inherente a los seres humanos... Una vez el viejo concepto de derecho natural quedó subjetivamente definido, era fácil que el argumento desembocara en las correctas normas de conducta prescritas por el derecho natural o «en los legítimos privilegios y poderes inherentes al individuo que hoy llamamos derechos naturales»[17].

Los canonistas, arguye Tierney, «comenzaban a vislumbrar que una noción correcta de justicia natural debía incluir el concepto de derechos individuales»[18].

No tardaron en identificarse ejemplos concretos de derechos naturales. Uno de ellos fue el derecho a comparecer ante un tribunal de justicia y defenderse de las acusaciones que pudieran formularse contra una persona. Los juristas medievales negaron que este derecho fuese una concesión que el gobierno hacía a los ciudadanos, e insistieron en que se trataba de un derecho natural de todos los individuos, derivado de la ley moral universal. Poco a poco fue así ganando peso la idea de que los individuos poseían ciertos poderes subjetivos o derechos naturales, por el mero hecho de ser humanos. Ningún gobernante podía limitarlos. Tal como explica el historiador Kenneth Pennington, en torno a 1300 los juristas europeos «habían desarrollado un sólido vocabulario de derechos derivados de la ley natural. En el período comprendido entre 1150 y 1300 definieron el derecho a la propiedad, a la defensa, al matrimonio y al procedimiento legal como raíz de una ley natural, no positiva, así como los derechos de los no cristianos. Situando oportunamente estos derechos en el marco de la ley natural, podían afirmar, y así lo hicieron, que ningún príncipe humano podía privar a los individuos de estos derechos naturales. El príncipe carecía de jurisdicción sobre los derechos basados en la ley natural; y en consecuencia, estos derechos

17 Brian Tierney, «The Idea of Natural Rights», *op. cit.*, p. 6. Comillas añadidas.
18 Ibídem.

eran inalienables»[19]. Estos principios tienen resonancias claramente modernas, si bien tienen su origen en los pensadores católicos medievales que, una vez más, sentaron los cimientos de la civilización occidental tal como hoy la conocemos.

El papa Inocencio IV consideró la cuestión de si los derechos fundamentales de propiedad y establecimiento de gobiernos legítimos pertenecían exclusivamente a los cristianos o eran patrimonio de todos los hombres. Se observaba por aquel entonces una exagerada opinión pro-papista en algunos círculos, según la cual el Papa, como representante de Dios en la tierra, era el señor del mundo entero, de ahí que sólo quienes reconocieran la autoridad papal podían ejercer legítimamente el poder y tenían derecho a la propiedad. Inocencio rechazó esta postura al afirmar que «la propiedad, la posesión y la jurisdicción pueden pertenecer lícitamente a los infieles... pues estas cosas no se han creado sólo para los fieles sino para cualquier criatura racional»[20]. Este texto sería citado con buenos resultados por posteriores teóricos del derecho católico.

El lenguaje legal y la filosofía del derecho continuaron su evolución en el transcurso del tiempo. De especial significación fue el debate entablado a comienzos del siglo XIV en torno a los franciscanos, una orden de frailes mendicantes fundada cien años antes que despreciaba los bienes terrenales y abrazaba una vida de pobreza. Tras la muerte de San Francisco, en 1226, y la continua expansión de la orden por él fundada, algunos se mostraron partidarios de moderar la insistencia tradicional en la pobreza absoluta, una realidad percibida como poco razonable para una congregación de tan amplio alcance. El ala más extrema de los franciscanos, conocidos como «espirituales», se negaba a cualquier clase de compromiso, insistiendo en que sus vidas de absoluta pobreza eran una réplica fiel de las vidas de Cristo y los apóstoles, y por tanto el modo de vida más elevado y perfecto para un cristiano. Lo que empezó sien-

19 Kenneth Pennington, «The History of Rights in Western Thought», *op. cit.*
20 Brian Tierney, «The Idea of Natural Rights», *op. cit.*, p. 7.

do una controversia sobre si Cristo y los apóstoles en verdad despreciaban cualquier clase de propiedad, se transformó más tarde en un importante y fructífero debate sobre la naturaleza de la propiedad, al hilo del cual surgieron algunas de las principales cuestiones que dominarían los tratados de teoría del Derecho en el siglo XVII.[21]

Lo que en verdad reforzó la tradición de los derechos naturales en el seno de Occidente fue el descubrimiento de América y las cuestiones planteadas por los teólogos escolásticos españoles respecto de los derechos de los pueblos del nuevo continente, tal como ya hemos contado. (Estos teólogos se referían con frecuencia a la citada afirmación de Inocencio IV). Al desarrollar la idea de que los indígenas americanos poseían unos derechos naturales que los europeos debían respetar, los teólogos del siglo XVI retomaron una antigua tradición intelectual que tiene sus orígenes en la labor de los legisladores canónicos del siglo XII.

Fue por tanto el derecho canónico el que proporcionó a Occidente el primer ejemplo de sistema legal moderno, y fue sobre la base de este modelo como posteriormente se construyó la tradición legal del Occidente moderno. De modo análogo, el derecho penal en Occidente recibió una fuerte influencia no sólo de los principios legales consagrados por el derecho canónico sino también de las ideas teológicas, en particular la doctrina de la expiación formulada por San Anselmo. Finalmente, la propia noción de derechos naturales, cuya paternidad se atribuyó durante largo tiempo a los pensadores liberales de los siglos XVII y XVIII, procede de los canonistas, papas, profesores de universidad y filósofos católicos. Cuanto más crece el número de eruditos que investigan el Derecho occidental, mayor resulta ser la huella de la Iglesia católica en nuestra civilización, y más convincente la necesidad de reclamar su autoría.

21 Ibídem, p. 8.

Capítulo 11

La Iglesia y la moral en Occidente



Fraile escribano, ilustración de un tratado filosófico y moral del siglo XIV. Los principales valores de la tradición moral en Occidente tienen su origen en la concepción católica de que la vida humana es sagrada. (Biblioteca Municipal de Besançon).



No es extraño que los parámetros morales hayan sido establecidos de un modo decisivo por la Iglesia católica, pues muchos de los principales valores de la tradición moral en Occidente tienen su origen en la concepción católica de que la vida humana es sagrada. La insistencia en el hecho de que cada persona es única, pues posee un alma inmortal, carece de equivalente en el mundo antiguo. De hecho, los pobres, los débiles y los enfermos recibían un trato despectivo por parte de los no católicos, cuando no eran completamente abandonados. De ahí que, como ya se ha visto, la caridad católica fuese tan significativa y nueva en el mundo occidental.

Los católicos denunciaron y pusieron fin a la práctica del infanticidio, considerada moralmente aceptable incluso en Grecia y Roma. Platón había declarado que al hombre incapaz de trabajar por su enfermedad debía dejársele morir. Séneca escribió: «Ahogamos a los niños que nacen débiles o anormales»[1]. A los varones deformes y a muchas niñas sanas (incómodas en algunas sociedades patriarcales) simplemente se los abandonaba. Como consecuencia de esta práctica,

[1] Alvin J. Schmidt, *Under the Influence: How Christianity Transformed Civilization,* Zondervan, Grand Rapids, Mich., 2001, pp. 128, 153.

la población masculina de la Roma antigua superaba a la femenina en casi un 30 por ciento.[2] La Iglesia jamás aceptó esta conducta.

El compromiso eclesiástico con la naturaleza sagrada de la vida humana se observa asimismo en la condena del suicido, un acto que tenía sus defensores en el mundo antiguo. Aristóteles criticaba el suicidio, que sin embargo era aceptable para los estoicos como modo de escapar al sufrimiento físico o a la frustración emocional. Se sabe que bastantes estoicos se suicidaron. ¿Qué mejor prueba de desapego del mundo que el acto de controlar el momento de la propia partida?

En *La ciudad de Dios,* San Agustín rechazaba los aspectos de la tradición pagana que presentaban el suicidio como un acto noble:

> Grandeza de espíritu no es el calificativo adecuado para quien se ha dado muerte, pues carecía de la fuerza necesaria para soportar las penalidades o el mal infligido por otros. Es debilidad lo que revela una mente incapaz de soportar la opresión física o la estúpida opinión del populacho; es justo atribuir grandeza de espíritu a quien posee la fuerza para soportar una vida de miseria, en lugar de huir de ella, y despreciar el juicio de los hombres... frente a la luz pura de una conciencia buena.[3]

El ejemplo de Cristo, continuaba diciendo San Agustín, prohibía igualmente esta conducta. Cristo podría haber instado al suicidio a sus seguidores para escapar al castigo de quienes los perseguían, pero no lo hizo. «Si Cristo no aconsejaba este modo de acabar con la vida», razonaba San Agustín, «sino que prometía [a sus fieles] una morada eterna tras su partida, es evidente que esta vía no está autorizada para quienes veneran a un Dios único y verdadero»[4].

[2] Vincent Carroll y David Shiflett, *Christianity on Trial,* Encounter Books, San Francisco, 2002, p. 7.

[3] San Agustín, *The City of God,* Libro I, capítulo 22, Penguin Classics, Londres, 1972. [Ed. española: *La ciudad de Dios,* Homo Legens, Madrid, 2006].

[4] Ibídem.

Santo Tomás de Aquino abordó la cuestión del suicidio en el apartado de su *Summa Theologiae* dedicado a la justicia. Dos de sus tres principales argumentos en contra del suicido se basan en la razón, defendible al margen de la revelación divina, si bien concluye ofreciendo un motivo estrictamente católico para prohibir rotundamente el suicidio:

> La vida es un don que Dios ha dado al hombre, y sólo Él puede darla o quitarla. Así, quien se quita la vida peca contra Dios, tal como quien mata a otro criado peca contra su amo, o como peca el que juzga sobre cuestiones que no son de su jurisdicción. Sólo a Dios corresponde juzgar sobre la vida y la muerte, según nos dice el Deuteronomio 32, 39: «Soy yo el dueño de la muerte y de la vida»[5].

Cabe decir, aunque no es fácil medir esta cuestión, que la Iglesia ha logrado con bastante éxito inculcar entre sus fieles la aversión al suicidio. A principios del siglo XX un especialista señalaba la notable diferencia observada en el índice de suicidios en los cantones católicos y protestantes de Suiza, así como el bajísimo índice de suicidios en Irlanda, un país que ha vivido abundantes penalidades y tragedias.[6]

Del mismo modo, fueron la Iglesia y las enseñanzas de Cristo las que contribuyeron a abolir las luchas de gladiadores, en las que los hombres se mataban por pura diversión. Semejante banalización de la vida humana no podía ser más contraria a la noción católica de dignidad y valor individual. El historiador francés Jérôme Carcopino señala en su *Vida cotidiana en la Roma Antigua* que «las carnicerías en la arena terminaron por orden de los emperadores cristianos». Lo cierto es que en la mitad occidental del Imperio fueron suprimidas a finales del siglo IV, y en la oriental a mediados del V. W. E. H. Lecky pone este hecho en perspectiva: «Apenas hay reforma tan

[5] ST IIa-IIae, q. 64, art. 5.

[6] James J. Walsh, *The World's Debt to the Catholic Church,* The Stratford Co., Boston, 1924, p. 227.

importante en la historia de la moral como la supresión de los espectáculos de gladiadores, un logro casi exclusivamente atribuible a la Iglesia cristiana»[7].

Igual de crítica se mostró la Iglesia con la posterior y ampliamente extendida práctica del duelo. Sus defensores alegaban que el duelo disuadía de la violencia, al institucionalizarla en el marco de unos determinados códigos de honor y en presencia de testigos. El duelo era preferible a, pongamos por caso, los incesantes feudos de sangre que se practicaban a altas horas de la noche con absoluto desprecio por la vida humana. Y puesto que sólo los utópicos creían que la violencia podía llegar a erradicarse por completo en algún momento, era mejor canalizarla del modo menos perturbador para la vida en sociedad. Tales eran los argumentos con que se justificaba el duelo.

Había, sin embargo, algo perturbador en la visión de dos hombres reivindicando su honor con espadas y pistolas, de ahí que la Iglesia impusiera sanciones a quienes se batían en duelo. El Concilio de Trento (1545-1563), donde se abordaron principalmente cuestiones de reforma eclesiástica y aclaración de la doctrina católica tras la Reforma protestante, resolvió expulsar de la Iglesia a los duelistas, además de privarlos de los sacramentos y de un entierro religioso. El papa Benedicto XIV reafirmó estas sanciones a mediados del siglo XVIII, y Pío IX hizo extensible la sanción también a los testigos y cómplices del duelo.

León XIII continuó esta línea de oposición en una época en que las leyes laicas se mostraban indiferentes ante el duelo y resumió los principios religiosos en virtud de los cuales los católicos habían condenado esta práctica durante siglos:

> La ley divina, tanto la que se conoce a la luz de la razón como la que nos revelan las Sagradas Escrituras, prohíbe expresa y taxativamente, fuera de causa pública, que alguien mate o hiera a otra persona, salvo en el caso de que se vea obligado a ello para defenderse. Además, quienes provocan un combate privado, o lo aceptan al ser retados, pretenden deliberada e innecesariamente quitar una vida o cuando menos herir al adversario. La ley divina prohíbe también que alguien arriesgue su vida exponiéndose a un peligro evidente y grave, si así no lo exigen el deber o la caridad. El duelo es, por su propia naturaleza, temerario, ciego y desdeñoso de la vida. No puede haber por tanto en la mente de quienes se baten en duelo oscuridad o duda al respecto de que incurren cada uno por separado en una doble culpa, la de destruir a otro y la de arriesgar deliberadamente la propia vida.

Los motivos esgrimidos por los duelistas eran, en opinión del Papa, completamente ridículos. Lo que había en el fondo era simple deseo de venganza. «Es ciertamente el deseo de venganza el que mueve a los hombres apasionados y arrogantes a buscar satisfacción» —escribió León XIII—. «Dios ordena a todos los hombres que se amen fraternalmente los unos a los otros y prohíbe violar jamás a otro; condena la venganza como pecado moral y se reserva el derecho a la expiación. Si la gente fuera capaz de refrenar sus pasiones y someterse a Dios, resultaría más fácil abandonar la monstruosa costumbre del duelo»[8].

Otro ejemplo importante de la influencia de la Iglesia católica en la moral occidental lo hallamos en la tradición de la guerra justa. Esta cuestión ya estuvo presente de uno u otro modo en el mundo clásico, y Cicerón discutió los bienes y los males de la guerra. Sin embargo, pese a que los antiguos filósofos se refirieron a determinadas guerras como justas o injustas, no llegaron a formular una teoría completa acerca de la guerra justa. «Ni en Platón ni en Aristóteles» —afirma Ernest Fortin—, «hallamos nada que pueda compararse, pongamos por caso, a la famosa exposición "Sobre la guerra" que Santo Tomás de Aquino ofrece en su *Suma Teológica*». El desarrollo de una tradición occidental claramente definida respecto de la recti-

[7] Para ambas citas véase Alvin J. Schmidt, *op. cit.*, p. 63.

[8] León XIII, *Pastoralis Oficii* (1891), pp. 2, 4.

tud moral de las guerras sobre la base de unos determinados principios establecidos fue obra de la Iglesia católica. Es verdad que Cicerón ya avanzaba algo parecido a una teoría de la guerra justa al analizar los conflictos bélicos en la historia de Roma, pero fueron los padres de la Iglesia quienes retomaron y ampliaron esta idea para transformarla en una herramienta de evaluación moral mucho más ambiciosa. Añade Fortin que «hay que reconocer que el problema de la guerra resultaba mucho más acuciante para los teólogos cristianos que para los filósofos de la antigüedad clásica», habida cuenta de «la fuerza de las enseñanzas bíblicas al respecto de la condición sagrada de la vida»[9].

El primer análisis significativo por parte de la tradición católica sobre la cuestión de la guerra y los criterios morales necesarios para considerar una guerra justa lo hallamos en San Agustín. En su opinión, una guerra «sólo puede justificarse por la injusticia de un agresor, y esa injusticia debe ser una fuente de dolor para un hombre bueno, pues es injusticia humana». Aunque Agustín no incluía expresamente la inmunidad de los no combatientes en su noción de guerra justa, como hicieron quienes en época posterior contribuyeron a esta teoría, parece dar por sentado que debe ahorrarse a los civiles la violencia de un ejército beligerante. Así, cuando nos advertía de las motivaciones de la venganza e insistía en que una guerra justa no podía librarse sobre la base de la pasión humana, señalaba la necesitad de una disposición interior en el soldado claramente contraria al uso indiscriminado de la fuerza.[10]

Santo Tomás de Aquino también abordó la cuestión de un modo memorable, citando tres condiciones necesarias para que una guerra pudiera vestir el manto de la justicia:

[9] Ernest L. Fortin, «Christianity and the Just War Theory», en *Ernest Fortin: Collected Essays,* vol. 3; *Human Rights, Virtue and the Common Good: Untimely Meditations on Religion and Politics,* J. Brian Benestad ed., Rowan & Littlefield, Lanham, Md., 1996, pp. 285-286.

[10] John Langan, S. J., «The Elements of St. Augustine's Just War Theory», *Journal of Religious Ethics* 12, primavera 1984, p. 32.

> Hay tres condiciones necesarias para que una guerra sea justa. En primer lugar, la autoridad del soberano bajo cuyo mando se desarrolla la guerra, pues no es asunto de un individuo particular declarar la guerra.
>
> En segundo lugar debe existir una causa, concretamente que quienes sean atacados lo sean porque lo merecen por haber cometido alguna falta. Pues Agustín dice: «Se acostumbra a definir como justa la guerra que viene a vengar los males, cuando una nación o un Estado merecen un castigo por negarse a enmendar los daños que sus súbditos han causado o a restituir lo que ha sido injustamente arrebatado».
>
> En tercer lugar es preciso que los beligerantes tengan una intención justa, de manera que procuren el fomento del bien o la evitación del mal... Pues puede ocurrir que una guerra sea declarada por la autoridad legítima, y con justa causa, y sin embargo sea ilícita, porque sus intenciones son perversas. Por eso San Agustín dice: «La pasión de causar daño, la cruel sed de venganza y el espíritu implacable y violento, la fiebre de revolución, el ansia de poder y cosas semejantes son justamente condenables en la guerra»[11].

Esta tradición continúa su desarrollo a finales de la Edad Media y durante el período moderno, en especial con la obra de los escolásticos españoles del siglo XVI. El padre Francisco de Vitoria, que estableció los rudimentos del Derecho Internacional, se dedicó también a la cuestión de la guerra justa. En *De Jure Belli* identificaba tres normas principales de la guerra, según explican los historiadores católicos Thomas A. Massaro y Thomas A. Shannon:

> Primera norma: Suponiendo que un príncipe tenga autoridad para hacer la guerra, no debe en ningún caso buscar ocasiones y motivos para la guerra sino, siempre que sea posible, vivir en paz con todos los hombres, tal como San Pablo nos pide.
>
> Segunda norma: Cuando estalla una guerra por una causa justa, ésta no debe arruinar al pueblo contra el cual va dirigida, sino librarse sólo con el propósito de obtener los propios derechos y defender el propio país, para que de ella resulten la paz y la seguridad futuras.

[11] ST, IIa-IIae, q. 40, art. 1. Referencias internas omitidas.

> Tercera norma: Una vez alcanzada la victoria, ésta debe utilizarse con moderación y humildad cristiana; el vencedor ha de comprender que está sentado como juez entre dos Estados, el que ha sido dañado y el que ha causado el daño, y en calidad de juez y no de acusador emitirá el juicio merced al cual el Estado dañado pueda obtener satisfacción, y ello evitando en la medida de lo posible la calamidad y el infortunio del Estado ofensor, siendo los ofensores individuales castigados dentro de los límites de la ley.[12]

En términos similares resumía el padre Francisco Suárez las condiciones de una guerra justa:

> Para que una guerra pueda considerarse justa deben darse ciertas condiciones, que pueden enunciarse bajo tres títulos. Primero: debe ser librada por un poder legítimo. Segundo: su causa ha de ser justa y correcta. Tercero: sólo han de emplearse métodos justos, esto es, equidad en el comienzo de la guerra, en su transcurso y en la victoria... La conclusión general es que, si bien la guerra no es un mal en sí misma, los muchos males que acarrea permiten incluirla entre las empresas que a menudo se llevan a cabo incorrectamente. De ahí que sean numerosas las circunstancias que deben concurrir para considerarla honesta.[13]

El príncipe de Maquiavelo es un análisis político absolutamente laico.[14] La visión que en él se ofrece de la relación entre Estado y moral, cuya influencia aún pervive en el pensamiento político occidental, nos ayuda a apreciar la importancia de la teoría de la guerra justa. De acuerdo con el esquema de Maquiavelo, el Estado no podía ser juzgado por nada ni por nadie, y no estaba obligado a rendir cuentas ante ninguna autoridad superior. Ningún Papa o código moral podía juzgar la conducta del Estado. Una de las razones por las que Maquiavelo tanto denostaba el catolicismo es la noción católica de que el Estado, y no sólo los individuos, deben actuar con corrección moral. La política se convirtió para Maquiavelo, según lo expresa un escritor, en «un juego, como el ajedrez, en el que la eliminación de un peón político, aun cuando estuviese integrado por cinco mil hombres, no era más inquietante que la eliminación de cualquiera de las figuras de marfil del tablero»[15].

La tradición de la guerra justa y las aportaciones de los escolásticos del siglo XVI surgen precisamente como respuesta a este pensamiento. Según la Iglesia católica, nadie, ni quiera el Estado, se hallaba exento de deberes morales. La teoría de la guerra justa resultó ser en siglos posteriores una herramienta indispensable de la moral, y los filósofos de nuestros días, herederos de esta tradición, se sirven de sus principios originales para afrontar los desafíos específicos del siglo XXI.

Las fuentes más antiguas nos revelan que la moral sexual había llegado a un punto de cierta degradación cuando la Iglesia se hizo presente en la historia. La promiscuidad generalizada, escribe el satírico Juvenal, era la causa de que los romanos hubieran perdido a la diosa Castidad. Ovidio observaba que las prácticas sexuales se habían tornado en su tiempo especialmente perversas, incluso sádicas, y en Catulo, Marcial y Suetonio encontramos testimonios similares al respecto de la fidelidad conyugal y la inmoralidad sexual. César Augusto intentó poner freno a esta tendencia con medidas legales, pero la ley rara vez puede reformar a un pueblo que ya ha sucumbido a los encantos de la gratificación inmediata. En los comienzos del siglo II, Tácito afirmaba que una mujer casta era un fenómeno raro.[16]

La Iglesia enseñó que las relaciones íntimas debían circunscribirse al matrimonio. E incluso Edward Gibbon, que culpaba a la Cristiandad de la caída del Imperio romano de Occidente, se vio obligado a admitir: «Los cristianos restablecieron la dignidad del matrimonio». Impresionado por la rectitud sexual de los cristianos, Galeno, el médico griego del siglo II, los describía «tan avanzados

---

12 Thomas A. Massaro, S. J., y Thomas A. Shannon, *Catholic Perspectives on Peace and War*, Rowan & Littlefield, Lanham, Md., 2003, p. 17.

13 Ibídem, p. 18.

14 Véase Roland H. Bainton, *Christian Attitudes Toward War and Peace*, Abingdon Press, Nueva York, 1960, pp. 123-126.

15 Ibídem, p. 126.

16 Alvin J. Schmidt, *op. cit.*, pp. 80-82.

en disciplina... y con un deseo tan intenso de alcanzar la excelencia moral, que en modo alguno pueden considerarse inferiores a los verdaderos filósofos»[17].

La Iglesia no limitaba el adulterio a la infidelidad de la mujer hacia el marido, como era la costumbre en el mundo antiguo, sino que lo extendía a la infidelidad del marido hacia la mujer. La influencia eclesiástica en este sentido tuvo gran significación histórica, de ahí que Edward Westermarck, un excelente historiador de la institución del matrimonio, atribuyera a la influencia cristiana la equiparación del pecado de adulterio.[18]

Estos principios explican en parte por qué las mujeres constituyeron el grueso de la población cristiana en los primeros siglos de la Iglesia. Tan numerosas eran las mujeres cristianas, que los romanos llegaron a despreciar el cristianismo, por considerarlo una religión para mujeres. El atractivo encerraba que la fe para las mujeres residía parcialmente en el hecho de que la Iglesia santificó el matrimonio, elevándolo a la categoría de sacramento, y prohibió el divorcio (lo que significaba que ningún hombre podía dejar a su mujer para casarse con otra). También la autonomía de las mujeres mejoró gracias a la Iglesia católica. «Las mujeres hallaron protección en las enseñanzas de la Iglesia» —escribe el filósofo Robert Phillips—, «y se les permitía constituir comunidades religiosas dotadas de autogobierno, un hecho insólito en cualquier cultura del mundo antiguo... Basta observar el catálogo de mujeres santas. ¿Dónde hubo en el mundo mujeres capaces de dirigir escuelas, conventos, universidades, hospitales y orfanatos, al margen del catolicismo?»[19]

La filosofía de la Grecia clásica tendió un puente hacia el pensamiento católico al afirmar que hay un estilo de vida adecuado para un chimpancé y un estilo de vida adecuado para un ser humano.

[17] Ibídem, p. 84.

[18] Ibídem.

[19] Robert Phillips, *Last Things First*, Roman Catholic Books, For Collins, 2004, p. 104.

Dotado de razón, el ser humano no está condenado a actuar por mero instinto. Es capaz de reflexión moral, una facultad de la que carecen aun los más inteligentes especímenes del reino animal. Si el ser humano no ejerce esta facultad, entonces nunca vive a la altura de su propia naturaleza. Si no reflexiona ni evalúa con rigor moral su propio comportamiento, ¿de qué le sirve ser humano? Cuando el principio rector de la vida es hacer aquello que produce placer inmediato, el hombre no es, en cierto sentido, distinto de una bestia.

La Iglesia enseña que para llevar una vida acorde con nuestra condición humana es necesaria la ayuda de la gracia divina. Incluso los paganos de Roma percibían en cierto modo la degradación que estaba sufriendo la especie humana: «Qué cosa tan despreciable es el hombre» —escribió Séneca—, «cuando no logra elevarse por encima de su condición humana». Esto podía lograrse con ayuda de Dios. La Iglesia pone como ejemplos a los santos, quienes demostraron que es posible llevar una vida de heroica virtud cuando los seres humanos se permiten disminuir a fin de que Cristo pueda aumentar.

Una vida buena, nos dice la Iglesia, no es simplemente una vida de actos externos irreprochables. Cristo insiste en que no basta con evitar el asesinato o el adulterio. No sólo es el cuerpo quien no debe ceder a tales crímenes; también el alma debe abstenerse de inclinarse hacia ellos. No sólo no debemos robar a nuestro vecino, sino que tampoco debemos albergar pensamientos de envidia por sus posesiones. Y aunque ciertamente nos está permitido odiar lo que es malo —el pecado o a Satanás—, hemos de apartar de nosotros la ira y el odio, que sólo envenenan el alma. No sólo no debemos cometer adulterio, sino tampoco tener pensamientos impuros, pues al hacerlo convertimos a un ser humano en una cosa, en mero objeto. Nadie que desee llevar una vida buena puede tener el deseo de convertir a un ser humano en una cosa.

Suele decirse que es difícil hacerlo todo bien, y que vivir como un ser humano en lugar de como una bestia no es una excepción. Exige rigor moral y disciplina. Es famosa la frase de Sócrates que afirma que el conocimiento es virtud y conocer el bien es hacer el bien. Aris-

tóteles y San Pablo lo entendieron muy bien, pues todos recordamos momentos de nuestra vida en los que sabíamos perfectamente qué era lo bueno y, sin embargo, no lo hicimos; y momentos en los que sabíamos del mismo modo que algo era malo y, sin embargo, decidimos hacerlo. Ésta es la razón por la cual los directores espirituales católicos aconsejan a quienes se encuentran bajo su tutela que cuando tengan ganas de tomar un pastel se coman una zanahoria; no porque los pasteles sean malos, sino porque si somos capaces de disciplinar nuestra voluntad cuando no está en juego un principio moral, estaremos mejor preparados cuando se presente la tentación, cuando realmente debamos elegir entre el bien y el mal. Y así como pecar resulta más fácil cuanto más nos acostumbramos al pecado, también así, según Aristóteles, más fácil se vuelve esa vida de virtud cuando nos comprometemos con ella y la convertimos en un hábito.

He aquí algunas de las principales ideas introducidas por la Iglesia en la civilización occidental. Hoy son casi demasiados los jóvenes que tienen un conocimiento caricaturesco de las enseñanzas de la Iglesia en materia de intimidad humana, y, dada la cultura en la que viven, ni siquiera entienden la postura eclesiástica en este sentido. Fiel, sin embargo, a la misión que viene cumpliendo desde hace dos milenios, la Iglesia sigue defendiendo una moral alternativa para los jóvenes inmersos en una cultura que los invita sin tregua a buscar la gratificación inmediata. La Iglesia recuerda a los grandes personajes de la Cristiandad —como Carlomagno, Santo Tomás de Aquino, San Francisco de Asís y San Francisco Javier, por nombrar sólo a unos cuantos— y los toma como modelo de cómo han de vivir los hombres verdaderos. ¿Su mensaje? Esencialmente éste: puedes aspirar a ser uno de esos hombres —un constructor de civilización, un gran genio, un siervo de Dios y de los hombres o un misionero heroico— o puedes ser un don nadie absorto en ti mismo y obsesionado por satisfacer tus apetitos. Nuestra sociedad hace cuanto está en su mano por que tomemos el último de estos dos caminos. Sé tú mismo. Aléjate del rebaño, declara tu independencia de una cultura que tan poco te considera, y proclama que tu intención es vivir no como una bestia sino como un hombre.

Conclusión

Un mundo sin Dios

La religión es un aspecto fundamental de cualquier civilización, y la influencia de la Iglesia católica en la percepción que el hombre occidental tiene de Dios ha sido decisiva.

Cuatro características distinguen principalmente la visión católica de Dios de la idea que las antiguas civilizaciones del Oriente Medio tenían de lo divino.[1] La primera de ellas es que Dios es uno. Los sistemas politeístas, de acuerdo con los cuales una serie de divinidades casi omnipotentes se encargan de custodiar determinados fenómenos naturales o lugares físicos, parecen ajenos a la cultura occidental, acostumbrada a concebir a Dios como único ser dotado de poder supremo sobre todos los aspectos de su creación.

La segunda de estas características es que Dios es absolutamente soberano, puesto que Su existencia no procede de un reino anterior y no se halla sometido a fuerza alguna. Ni la enfermedad, ni el hambre o la sed, ni el poder del destino —circunstancias que en mayor o menor medida pueden afectar a los dioses del Oriente Próximo— tienen poder sobre Él.

[1] Mi discusión de estas cuatro características particulares está inspirada en Marvin Perry *et al*, *Western Civilization: Ideas, Politics & Society*, 6ª ed. Houghton Mifflin, Boston, 2000, pp. 39-40.

La tercera característica es que Dios es trascendente, que abarca mucho más allá de su propia creación. No reposa en ningún espacio físico, ni ha dotado de alma a las cosas que ha creado, como sucede con los dioses de la naturaleza en las religiones animistas. Esta condición permite el surgimiento de la ciencia y el progreso de la idea de que la naturaleza se rige por unas leyes cíclicas, puesto que priva a la naturaleza material de atributos divinos; y como los distintos objetos del mundo creado carecen de voluntad propia, es posible concebir que siguen unas pautas de conducta regulares.

Por último, Dios es bueno. A diferencia de los dioses de la antigua civilización sumeria, quienes en el mejor de los casos se mostraban indiferentes al bienestar de los hombres, o a diferencia de los dioses de la antigua Grecia, que se mostraban mezquinos y vengativos en su trato con los seres humanos, el Dios del catolicismo ama a la humanidad y desea el bien del hombre. Le complace recibir sacrificios rituales —el Sacrificio de la Santa Misa— como a los dioses paganos, pero también, a diferencia de muchos de éstos, le agrada el buen comportamiento de los hombres.

Todas estas características son evidentes en el Dios del Antiguo Testamento del judaísmo, si bien la concepción católica de Dios se distancia de esa tradición por la Encarnación de Jesucristo. Con el nacimiento de Cristo y su permanencia en este mundo, aprendemos que Dios no sólo busca la veneración del hombre, sino también su amistad. El gran escritor católico del siglo XX Robert Hugh Benson escribió un libro titulado *The Friendship of Christ* (1912), y Soren Kierkegaard llega a comparar a Dios en sus *Fragmentos filosóficos* con un rey que deseaba conquistar el amor de una mujer corriente. Si se acercaba a ella como rey, la mujer se asustaría y no le ofrecería la clase de amor que se intercambia espontáneamente entre iguales. También podría ocurrir que ella se sintiese atraída por la riqueza y el poder del rey, o, simplemente, que no se atreviera a rechazarlo.

De ahí que el rey se acercase a la mujer corriente bajo la apariencia de un hombre corriente. Sólo de este modo podía obtener el amor sincero de ella y sólo así saber que ese amor era en verdad auténtico. Esto, dice Kierkegaard, es lo que hace Dios cuando llega al mundo encarnado en Jesucristo, la segunda Persona de la Santísima Trinidad. Dios busca nuestro amor no sobrecogiéndonos con la majestuosidad de la visión beatífica (que no está a nuestro alcance en este mundo sino en el mundo venidero), sino condescendiendo a relacionarse con nosotros a nuestro nivel, adoptando nuestra naturaleza y nuestra carne.[2] Esta idea, que constituye una excepción en la historia de las religiones, ha calado de tal modo en la cultura occidental que apenas nadie se para a pensarlo dos veces.

Tal es el arraigo de los conceptos católicos en el mundo que incluso los movimientos contrarios aparecen frecuentemente imbuidos de ideas cristianas. Murray Rothbard señalaba hasta qué punto el marxismo, una ideología implacablemente laica, tomaba ciertas ideas religiosas de las herejías cristianas del siglo XVI.[3] Los intelectuales progresistas estadounidenses de principios del siglo XX se jactaban de haber abandonado su fe (ampliamente protestante), pese a lo cual su discurso seguía claramente impregnado del lenguaje cristiano.[4]

Estos ejemplos sólo subrayan lo que ya hemos visto: que la Iglesia católica no se limitó a contribuir al desarrollo de la civilización occidental sino que «construyó» esta civilización. Naturalmente, tomó prestados conceptos del mundo clásico para transformar y mejorar la antigua tradición. No hubo apenas empresa humana en

---

2 Aunque Kierkegaard era protestante, aquí describe un aspecto de Cristo compartido por los católicos. Por otro lado, Kierkegaard mantuvo una posición muy crítica hacia Lutero y deploró la supresión de la tradición monástica. Véase Alice von Hildebrand, «Kierkegaard: A Critic of Luther», *The Latin Mass*, primavera 2004, pp.10-14.

3 Murray N. Rothbard, «Karl Marx as Religious Escathologist», en *Requiem for Marx*, Yuri N. Maltsev ed., Ludwig von Mises Institute, Auburn, Ala., 1993.

4 Murray N. Rothbard, «World War I as Fulfillment: Power and the Intellectuals», en *The Costs of War*, John V. Denson, ed., Nueva Brunswick, N.J., Transaction, 1997; para ejemplos más recientes de este fenómeno véase Paul Gottfried, *Multiculturalism and the Politics of Guilt*, University of Missouri Press, Columbia, 2002.

los albores de la Edad Media en la que no participasen los monasterios. La revolución cristiana arraigó en el Occidente europeo gracias a que sus fundamentos teológicos y filosóficos, esencialmente católicos, proporcionaron un terreno fértil y propicio para el desarrollo de la empresa científica. Y es a los últimos escolásticos a quienes debemos tanto la idea de Derecho Internacional como otros conceptos esenciales para el surgimiento de la teoría económica.

Estos dos últimos logros son fruto de las universidades europeas, creadas en la Alta Edad Media bajo los auspicios de la Iglesia. A diferencia de las academias de la antigua Grecia, cada una de las cuales tendía a estar dominada por una escuela de pensamiento independiente, las universidades medievales eran lugares de intenso debate e intercambio intelectual. Así lo cuenta David Lindberg:

> Hay que señalar con toda claridad que el maestro medieval gozaba de amplia libertad en el seno de este sistema educativo. El estereotipo describe al profesor medieval como un individuo débil y servil, un esclavo de Aristóteles y de los padres de la Iglesia (aunque evita explicar cómo se puede ser a un tiempo esclavo de ambos), temeroso de distanciarse una coma de los dictados de la autoridad. Existían, claro está, unos límites teológicos, pero dentro de esos amplios límites el profesor gozaba de notable libertad de pensamiento y de expresión; no había apenas doctrina alguna, ya fuese filosófica o teológica, que los intelectuales de la universidad medieval no sometieran a un minucioso escrutinio crítico.[5]

El afán del escolasticismo católico en su búsqueda de la verdad a través del estudio y el manejo de fuentes muy diversas, junto con una clara voluntad de abordar las posturas contrarias con cautela y precisión, dotaron a la tradición intelectual medieval —y por extensión a las universidades en las que ésta se desarrollaba y maduraba— de una vitalidad de la que Occidente puede enorgullecerse legítimamente.

[5] David C. Lindberg, *The Beginnings of Western Science,* University of Chicago Press, Chicago, 1992, p. 213.

El pensamiento económico, el Derecho Internacional, la ciencia, la vida universitaria, la caridad, las ideas religiosas, el arte y la moral constituyen los cimientos de una civilización, y en Occidente, todo ello surgió del núcleo de la Iglesia católica.

La importancia de la Iglesia en la civilización occidental ha resultado paradójicamente más clara a veces cuando su influencia se ha debilitado. En el siglo XVIII, la Ilustración cuestionó hasta un extremo sin precedentes en la historia del catolicismo la posición privilegiada de la Iglesia y el respeto que hasta el momento había merecido. Los ataques contra el catolicismo continuaron en el curso del siglo siguiente, especialmente con la *Kulturkampf* alemana y el anticlericalismo de los nacionalistas italianos. Francia secularizó la enseñanza en 1905, y, aunque la Iglesia floreció en Estados Unidos a finales del siglo XIX y principios del XX, los ataques a la libertad eclesiástica en el resto del mundo occidental causaron un daño indecible.[6]

El mundo del arte ofrece tal vez la prueba más dramática y notoria de las consecuencias del eclipse parcial de la Iglesia en el mundo moderno. Jude Dougherty, decano emérito de la Escuela de Filosofía de la Universidad Católica, habla de una relación entre «la filosofía antimetafísica y empobrecida de nuestro tiempo y su efecto debilitador en el mundo del arte». En opinión de Dougherty existe un nexo entre el arte de una civilización y su creencia y conciencia de lo trascendente. «Sin un reconocimiento metafísico de lo trascendente, sin el reconocimiento de un intelecto divino que es simultáneamente la fuente del orden natural y la culminación de las aspiraciones humanas, la realidad se construye en términos puramente materiales. El hombre se convierte en la medida de todas las cosas y queda eximido de responsabilidad ante el orden objetivo. La vida se vacía y carece de sentido. Esta aridez encuentra su expresión en

[6] Sobre el éxito de la Iglesia en América véase Thomas E. Woods, Jr., *The Church Confronts Modernity: Catholic Intellectuals and the Progressive Era,* Columbia University Press, Nueva York, 2004.

la perversión y la esterilidad del arte moderno, desde la Bauhaus hasta la posmodernidad, pasando por el cubismo». La afirmación del profesor Dougherty es más que plausible; es decididamente convincente. Cuando la gente cree que la vida carece de sentido y es tan sólo fruto del azar, desprovista de cualquier otra fuerza o principio superior que la guíe, ¿a quién sorprende que esta percepción del sinsentido se refleje en el arte?

Esta sensación de absurdo y de desorden se intensifica a partir del siglo XIX. Friedrich Nietzsche escribió en *La gaya ciencia:* «El horizonte se extiende al fin libre ante nosotros, aun cuando hay que reconocer que no es luminoso; al menos el mar, nuestro mar, se abre ante nuestra vista. Puede que jamás haya existido un mar tan abierto». Es decir, no hay en el universo más orden ni sentido aparte del que el propio ser humano, en su más supremo y libre acto de voluntad, decida darle. El gran historiador de la filosofía Frederick Copleston resume así el punto de vista nietzscheano: «El rechazo de la idea de que el mundo ha sido creado por Dios con un propósito o de que es la manifestación espontánea de la Idea o el Espíritu absolutos, deja al hombre libertad para que asigne a la vida el sentido que prefiera. Y ésta no tiene ningún otro sentido»[7].

El modernismo literario se ocupaba entretanto de sacudir los pilares del orden en el ámbito de la palabra escrita, anulando el planteamiento, el nudo y el desenlace de una novela o de un relato. Los escritores ideaban extrañas tramas donde el protagonista se enfrentaba a un universo irracional y caótico, que no lograba comprender. Así, *La Metamorfosis* de Franz Kafka comienza diciendo: «Cuando Gregor Samsa despertó una mañana, después de haber tenido sueños perturbadores, descubrió que mientras dormía se había transformado en un insecto gigantesco».

[7] Frederick Copleston, S. J., *A History of Philosophy,* vol. VII: *Modern Philosophy from the Post-Kantian Idealists to Marx, Kierkegaard, and Nietzsche,* Doubleday, Nueva York, 1994 [1963], p. 419. [Ed. española: *Historia de la Filosofía*, Ariel, Barcelona, 2000].

El espíritu de los tiempos se dejó sentir especialmente en la música atonal de Arnold Schoenberg y en los caóticos ritmos de Igor Stravinski, muy en particular en su famosa *Consagración de la primavera,* aunque también en algunas de sus obras posteriores, como la *Sinfonía en tres movimientos* de 1945. Casi huelga señalar la degeneración que experimentó la arquitectura, palpable hoy incluso en edificios destinados a ser iglesias católicas.[8]

No se trata aquí de cuestionar el mérito de estas obras, sino de mostrar que reflejan un medio intelectual y cultural contrario a la creencia católica en un universo ordenado y dotado de sentido. El día aciago llegó a mediados del siglo XX, cuando Jean-Paul Sartre (1905-1980) y sus seguidores de la escuela existencialista proclamaron que el universo era profundamente absurdo y la vida carecía por completo de sentido. ¿Cómo vivir la vida en tales circunstancias? Afrontando el vacío con valentía y reconociendo con franqueza que nada tiene significado y que no existen valores absolutos. Y, claro está, construyendo cada cual sus propios valores y viviendo en consecuencia (la sombra de Nietzsche es más que evidente).

Las artes visuales no quedarían libres de la influencia de este ambiente filosófico. El artista medieval, consciente de que su misión consistía en comunicar algo más grande que él mismo, nunca firmaba sus obras. No se proponía llamar la atención sobre su persona sino sobre los temas que trataba. En el Renacimiento surge una nueva concepción del artista, que alcanza plena madurez con el romanticismo, en el siglo XIX. Como reacción a la frialdad científica de la Ilustración, el romanticismo ponía el acento en los sentimientos, la emoción y la espontaneidad. Así, eran las propias emociones, conflictos y peculiaridades del artista las que hallaban expresión por medio de su arte, y éste se convertía en modo de expresión de la propia personalidad. El trabajo del artista se desvió entonces hacia

[8] De arquitectura hermosa y atroz se discute, respectivamente, en Michael S. Rose, *In Tiers of Glory,* Mesa Folio, Cincinnati, Ohio, 2004, y Michael S. Rose, *Ugly as Sin,* Sophia Institute Press, Manchester, N. H., 2001.

la descripción de su disposición interior, una tendencia que se vería reforzada a finales del siglo XIX con la invención de la fotografía, que, al convertir la representación fiel del mundo natural en una tarea fácil, permitió al artista concentrarse en su mundo interior.

Esta preocupación por el individuo, que arranca en el romanticismo, degeneró con el paso del tiempo en el narcisismo y el nihilismo puros del arte contemporáneo. En 1917, el artista francés Marcel Duchamp conmocionó al mundo artístico exponiendo un váter como obra de arte. El hecho de que una encuesta dirigida a quinientos expertos en arte y realizada en 2004 distinguiera la *Fountain* de Duchamp como la obra más influyente del arte moderno habla por sí solo.[9]

Duchamp ejerció una influencia notable en el artista afincado en Londres Tracey Emin, durante sus años de formación. La obra de Emin titulada *My Bed,* seleccionada para el prestigioso Premio Turner, consistía en una cama deshecha sobre la que se veían botellas de vodka, preservativos usados y ropa interior manchada de sangre. Cuando la obra se exhibió en la Tate Gallery en 1999, dos hombres desnudos se pusieron a saltar en la cama y a beberse el vodka. Habida cuenta de cómo es el arte contemporáneo, el público presente en la galería aplaudió el acto vandálico, dando por supuesto que formaba parte de la exposición. Emin es hoy profesor en la European Graduate School.

Estos ejemplos simbolizan el alejamiento de la Iglesia por parte de muchos occidentales en los últimos años. La Iglesia, que llama a sus hijos a ser generosos en la transmisión de la vida ve cómo incluso este mensaje fundamental cae en oídos sordos, según pone de manifiesto el dato de que la tasa de natalidad en Europa occidental no basta siquiera para garantizar el relevo generacional. A tal punto ha abandonado Europa la fe que ni siquiera la Unión Europea ha sido capaz de reconocer en su Constitución la herencia cristiana del

[9] «Duchamp's Urinal Tops Art Survey», BBC News World Edition, 1 diciembre, 2004. http://news.bbc.co.uk/2/hi/entartainment/4059997.stm.

continente. Muchas de las grandes catedrales que en otro tiempo daban testimonio de las convicciones religiosas de un pueblo se han convertido en museos o en meras curiosidades de interés para un mundo que no cree.

La amnesia histórica que Occidente se ha impuesto no puede borrar ni el pasado de la Iglesia ni su función decisiva en la construcción de la civilización occidental. La filósofa francesa Simone Weil escribió: «No soy católica, pero creo que no es posible renunciar a las ideas cristianas sin degradarse; unas ideas cuyas raíces se hallan en el pensamiento griego y en el proceso secular que ha alimentado nuestra civilización europea durante siglos». He aquí una lección que la civilización occidental, cada vez más distanciada de sus orígenes católicos, está en vías de aprender con gran dificultad.

Índice onomástico